لوامع الأنوار العرشية
في شرح الصحيفة السجادية

الحكيم الإلهي السيد محمد باقر الموسوي الحسيني الشيرازي

الجزء الأول

صححه وقدم له وعلق عليه
مجيد هادي زاده

مركز أبحاث الكمبيوتر للعلوم الإسلامية

بسم الله الرحمن الرحیم

لوامع الانوار العرشيه فی شرح الصحیفه السجادیه

کاتب:

محمد باقربن محمد ملاباشی شیرازی

نشرت فی الطباعة:

موسسه فرهنگی مطالعاتی الزهرا (سلام الله علیها)

رقمی الناشر:

مرکز القائمیة باصفهان للتحریات الکمبیوتریة

الفهرس

لوامع الانوار العرشيه فی شرح الصحیفه السجادیه المجلد ۱

اشاره

سرشناسه : ملاباشی شیرازی، محمد باقربن محمد، -۱۲۴۰ق.

عنوان و نام پدیدآور : لوامع الانوار العرشیه فی شرح الصحیفه السجادیه/محمدباقر الموسوی السفیبی الشیرازی ؛ صححه و قدم له و علق علیه مجید هادی زاده ؛ باهتمام مرکز البحوث الکمبیوتر التابع لهوزه اصفهان العلمیه.

مشخصات نشر : اصفهان: الزهرا، ۱۳XX.

مشخصات ظاهری : ج.

فروست : سلسله المنشورات؛ ۵.

شابک : ۲۰۰۰۰۰ریال:دوره

وضعیت فهرست نویسی : فهرست نویسی توصیفی

یادداشت : عربی.

یادداشت : فهرست نویسی بر اساس جلد دوم.

یادداشت : چاپ دوم.

یادداشت : کتابنامه.

شناسه افزوده : هادی زاده، مجید، ۱۳۴۹ -، مصحح

شناسه افزوده : حوزه علمیه اصفهان. مرکز تحقیقات رایانه ای

شماره کتابشناسی ملی : ۱۶۷۲۷۰۶

ص : ۱

اشاره

بسم اللّه الرحمن الرحيم

الحمد للّه و كفى، و سلامٌ على رسوله المصطفى و على أهل بيته أهل بيت العزّ و الوفاء.

و بعد؛ فهذا «لوامع الأنوار العرشيّه فى شرح الصحيفه السجّاديّه»، للعلّامه الحكيم السيّد محمّد باقر الموسوىّ الشيرازىّ المشتهر بـ «ملّاباشى»، المتوفّى سنه ۱۲۴۰ ه . ق. و الّذى فرغ منه فى سنه ۱۲۳۳ ه . ق.

و هذا الشرح من أكبر شروح الصحيفه و هو أنفسها فى منهجه، و هو الإلمام بما يتعلّق بالحكمه و المعارف الإلهيّه. و قد وفّقنى اللّه ـ تعالى ـ لتصحيحه و تحقيقه و التعليق عليه و تنظيم ما يجدر به من الفهارس. و ها أنا أشكر اللّه ـ سبحانه و تعالى ـ على هذه النعمه السنيّه العظمى.

و لى تقدمهٌ على الكتاب بحثت فيها عن المؤلّف و أسرته و آثاره و مرتبته العلميّه، ثمّ عن الكتاب و منهجيّته و مادّته و غير ذلك ممّا يتعلّق به؛ و قد وضعت التقدمه فى مبتدء المجلّد السادس الموضوع لها و لفهارس الكتاب المتنوّعه.

والحمد للّه على ذلك كلّه

مجيد هاديزاده

فى

۱۳۸۳ / ۲ / ۳۱

۳۰ من ربيع الأوّل لسنه ۱۴۲۲

مـــقـدّمـه الشـــارح

ص : ۲

مقدمه شارح

بســم اللّه الرحمن الرحيم

و به نستعين

الحمد للّه الّذى كان مختفيا فى غيب الهويّه فى مرتبه الأحديّه و بالحبّ طلع شمس الحقيقه من أفق الأسمآء و الصفات فى مرتبه الواحديّه، ثمّ من لوامع أنوارها الساطعه ظهر الموجودات الأمريّه و الخلقيّه، سيّما روح الانسان الكامل الّذى جعله صحيفةً كاملةً للأسماء و الصفات الجماليّه و كتابا مختصرا من أمّ الكتاب الّتى هى الحضره الجمعيّه الإلآهيّه المتفرّد فى ذاته المقدّسه و المتوحّد فى صفاته المتكثّره عن المثل و الضدّ و النّد و المشاركه. هو الأوّل الآخر الظاهر الباطن فى مراتبه الأوّليّه و الأبديّه، المتعالى عن الاشارات العقليّه و المتقدّس عن التحديدات الإمكانيه. لا خلقه فيه و لا هو فى خلقه، علا و دنى و ظهر و تجلّى و هو بالمنظر الأعلى، غيرمحسوسٍ و لا محبوسٍ، لا تدركه الأبصار و لا تمثّله الأفكار. احتجب بالأنوار قبل خلق الليل و النهار، العزيز الجبّار القويّ القهّار العظيم الغفّار. عصى فغفر و أطيع فشكر، لاتحويه أرضه و لا تقلّه سماواته، الّذى كلّت عن ادراك صفاته ألسن الواصفين و قصرت دون بلوغ ذاته أفكار المتفكّرين. فانظر ــ أيّها الطالب للحقّ و اليقين! ــ فى أمر حقائق المهيّات الامكانيّه حيث أثبتها أوّلاً بعلمه الذاتىّ الأزلىّ على نفسه المقدّسه الإلآهيّه، ثمّ أبدعها ثانيا بقوله و كلامه فى عالَم قضائه و قدره الإجماليّه و التفصيليّه، ثمّ حكم برجوع كلّ شيءٍ إليه و عروجه إلى ما لديه فى النهايه على عكس ترتيب الصدور منه فى البدايه،

لأنّه الفاعل و الغايه ؛ فسبحان الّذى منه المبدء و إليه المعاد فى قوسى النزول و الصعود من الدائره المعلوليّه.

و الصلوه و السلام على أشرف بنى النوع الإنسانيه، الّذى هو البرزخ الجامع بين الوجوب و السلسله الامكانيه و واسطه ايجاد النفوس و الأرواح الفلكيه و الحيوانيه، و الثمره الحاصله من وجود الأجسام و الأجرام الأثيريّه و العنصريّه و السبب فى رجوع الكثره إلى الوحده الحقيقيّه، الّذى عرج بجسده إلى العالم الأعلى فجاز طبقات السماوات العُلى «ثُمَّ دَنَى فَتَدَلَّى * فَكَانَ قَابَ قَوسَيْنِ أَو أَدْنَى * فَأَوحَى إِلَى عَبْدِهِ مَا أَوحَى»(۱) فتلقّى من ربّه الأعلى كلماتٍ و حِكَم شتّى، به تمّ كمال مرتبه نبوّته و صار خاتما للأنبيآء، و له السلطنه الصغرى و الكبرى ؛

و بوصيّه _ الّذى نصبه يوم الغدير و نصّ عليه بالنصوص الخفيّه و الجليّه _ كملت دائره الولايه ؛ و بآله المطهّرين عن الأرجاس الطبيعيه _ بنصّ الآيه الشريفه(۲) _ انتهت سلسله العصمه و الإمامه، و بأمّته _ الّذين هم خير الأمم السالفه _ قامت القيامه.

و بعد؛ فيقول العبد المفتقر فى سنخ الهويّه إلى المولى الغنىّ من جميع الجهات و الحيثيه، محمّد باقر بن السيّد محمّد من السادات الموسويّه _ أصلح اللّه حالهما فى الدنيا والآخره _:

لمّا كانت الصحيفه السجّاديه مشتملةً على أنوار حقائق المعرفه الربوبيّه و أسرار دقائق الحكمه الإلآهيّه و أثمار حدائق البلاغه و الفصاحه البيانيّه ما لم يبلغ إلى أدنى درجته لا فلسفه الفلاسفه السابقه و لا حكمه الحكماء اللاحقه و لافصاحه الفصحاء السالفه، حتّى تجرى مجرى التنزيلات السماويّه و تسرى مسرى الصحف اللوحيّه و العرشيّه الّتى يلقّبها العلماء و العظماء «زبورآل محمّدٍ» و «انجيل أهل البيت»(۳) _ عليه و عليهم صنوف الآلآء و التحيّه _(۴)،

۱- ۱. كريمات ۱۰ _ ۸ النجم.

۲- ۲. اشارةٌ إلى كريمه ۳۳ الأحزاب، المشتهره بآيه التطهير.

۳- ۳. سيأتى توضيحٌ حول هذين اللقبين فى الصفحات التاليه، و نذكر هناك مصدرهما.

۴- ۴. انظر: «شرح أصول الكافى» _ لصدر المتألّهين _ ج ۲ ص ۵۱۹.

فلذا لايمسّها إلاّ المطّهرون(۱) عن الأنجاس الطبيعيّه و الأرجاس البشريّه المتخلّصون من قيود هذه العلوم الرسميّه و المتجرّدون عن هذه الفنون البحثيه، لأنّ شيئا منها لايفيد للعقل بصيرةً إلاّ غشاوةً على غشاوةٍ و لاللقلب تنويرا إلاّ ظلمةً بعد ظلمةٍ؛ مع أنّ فى زماننا هذا دفاتر العلوم مطويّةٌ و رسومها مندرسةٌ و ألويه الجهل مرتفعةٌ ــ فصار الجهل مطلوبا و النقص كمالاً و الحمق جمالاً و الكمال وبالاً و الحكمه ضلالاً و الفضل فضولاً و الهزل مقبولاً و البدعه سنّةً و الضلاله حكمةً و الغوايه درايةً و السعايه روايةً و المهانه فطانةً و الخيانه أمانةً و السفاهه نباهةً و الاباحه إزاحةً؛ و مع هذا ألهمم قاصرةٌ و الأزمنه غير مساعدهٍ و الدهور مفسدةٌ و الإخوان بلامودّهٍ، بل خائنه و كلّهم مبتلى بالأمراض النفسانيّه و الدواعى الشهوانيّه و العلائق الدنيويّه، غافلين عن المؤاخذات الأخرويّه قاصرين على العلوم الرسميّه ذاهلين عن المعالم الحقيقيّه و المعارف الربّانيّه و الحكم الإلآهيّه؛ و لم يكن لهم خوضٌ فى الآيات القرآنيه و بطونها و أسرارها المطويّه و لا فى الأحاديث النبويّه و فيما روى عن أهل بيت العصمه من الأحاديث و الخُطَب و الأدعيه. و عادتهم العناد وشدّه العصبيه و دأبهم اللداد و الحميّه الجاهليّه، و بالجمله صفاتهم رديّةٌ و أفعالهم دنيّةٌ و شيمتهم غير مرضيّهٍ، فبالحقيقه هم عبده الهوى النفسانيه و خدمه أصنام القوى الغضبيّه و الشهويّه، كالكفّار الّذين يعبدون الأصنام الخارجيه ــ ؛

و لمّا أحسست منهم هذه الصفات الخبيثه و الملكات الخسيسه اشتعلت نفسى لكثره الاضطرار اشتعالاً قويّا و التهبت فؤادى لشدّه الانضجار التهابا نوريّا حتّى كادت أن تكون فانيةً بالمرّه ؛ فتوجّهت مضطرّةً إلى الحضره الأحديّه، فتداركَتْه العنايةُ الأزليّه و نظرتْ إليه العطوفةُ الربّانيّه(۲)؛ فأفاض عليها مفيض الخير و الجود أشيآء كثيرةً من أسرار الوجود و أفادها مظهر الأمور الخفيّه و منوّر المهيّات المظلمه بعضا من الكنوز العرشيّه و الرموز الفرشيّه المودَعه فى هذه الصحيفه ؛ فشرعت ــ خيرةً من الحضره الأحديّه و الحقيقه

۱- ۱. تلميحٌ إلى كريمه ۷۹ الواقعه.

۲- ۲. قارن: «الحكمه المتعاليه» ج ۱ ص ۸.

المحمّديّه و أهل بيته الطاهره ؛ سيّما صاحب هذه الأدعيه ـ فى شرحٍ لها يذلّل منها الألفاظ الصعبه و المعانى الدقيقه، و يكشف منه الأسرار الجبروتيّه و الرموز الملكوتيّه و الدقائق التنزيليّه و الحقائق التأويليّه المتعلّقه بهذا التنزيل السماوىّ، مستمدّا بامداداته العلويه و تأييداته الإلآهيّه لاتمام هذه النعمه و متوكّلاً عليه فى البدايه و النهايه، لأنّ بضاعتى قليلهٌ و أدواتى كليلهٌ و خواطرى عليلهٌ و اختلالى كثيرٌ و ملالى غير محصورٍ؛ و بالجمله الموانع موجودهٌ و الشرائط مفقودهٌ!. و لايمكن التخلّف عن العلّه التامّه ؛ فلولا تداركتنى العنايه الإلآهيّه و التوفيقات الربّانيّه لما يمكننى الاقدام فى هذه الورطه الصعبه العظيم .

و سمّيته بـ : «لوامع الأنوار العرشيّه فى شرح الصحيفه السجّاديّه» ـ عليه و على آبائه و أبنآئه صلواتٌ غير متناهيهٍ ـ . فأسأله حسن التوفيق لاتمامه، كما وفّقنى لحسن ابتدآئه و التسديد فيه لصوابه، و الصفح عن الزلل فى معانيه و ألفاظه، و التغمّد لرحمته و غفرانه ؛ بحقّ نبيّه محمّدٍ و آله.

ص : ۶

قال راوى هذه الصحيفه :

حَدَّثَنَا السَّيِّدُ الأَجَلُّ نَجْمُ الدِّينِ بَهَاءُالشَّرَفِ أَبُوالْحَسَنِ مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بْنِ أَحْمَدَ بْنِ عَلِيِّ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ عُمَرِ بْنِ يَحْيَى الْعَلَوِيُّ الْحُسَيْنِيُّ.

و اختلفوا فى المتكلّم بهذا القول ــ و هو: «حدّثنا» ــ . فذهب شيخنا البهائى قدّس سرّه ــ إلى أنّه الشيخ الجليل علىّ بن السكون، و هو من ثقات علمائنا الإماميّه ؛ و أيّده بقول الكفعمى فى حواشى مصباحه(۱) ؛

و قيل: انّه عميد الرؤساء هبه اللّه بن حامد ؛ و اختاره السيّد السند الداماد و قال: «هو من أئمه علماء الأدب و من أعاظم أصحابنا ــ رضى اللّه تعالى عنهم ــ ، فهو الّذى روى الصحيفه الكريمه عن السيّد الأجلّ بهاء الشرف»(۲) ؛ و أيّد ما اختاره بقوله: «و هذه صوره خطّ شيخنا المحقّق الشهيد ــ قدّس اللّه تعالى لطيفه ــ على نسخته الّتى عورضت بنسخه ابن السكون، و عليها ــ أعنى(۳): على النسخه الّتى بخطّ ابن السكون ــ خطّ عميدالدين عميد الرؤساء ــ رحمه اللّه تعالى(۴) ــ : قرأها علىّ السيّد الأجلّ النقيب الأوحد العالم جلال الدين

۱- ۱. راجع: «الفرائد الطريفه» ص ۱۷.

۲- ۲. راجع: «شرح الصحيفه» ص ۴۵.

۳- ۳. فى المصدر: أى.

۴- ۴. فى المصدر: ــ تعالى، + قراءهً.

عمادالاسلام أبوجعفر القاسم بن الحسن بن محمّد بن الحسن بن معيّه ــ أدام اللّه تعالى علوّه ــ قرائةً صحيحةً(۱) مهذّبةً ؛ و رويتها له عن السيّد بهاء الشرف أبى الحسن محمّد بن الحسن بن أحمد، عن رجاله المسمّين فى باطن هذه الورقه، و أبحته روايتها عنّى حسب ما وقفته عليه و حدّدته(۲) ؛ و كتب هبه اللّه بن حامد بن أحمد بن أيّوب بن علىّ بن أيّوب، فى شهر ربيع الآخر من سنه ثلاث و ستّمأه، و الحمد للّه»(۳) ؛ انتهى كلامه.

أقول: من قوله: «و عليها» إلى قوله «قرائةً» كلام الشهيد ــ رحمه اللّه ــ ، و من قوله: «قرأها علىَّ السيّد الأجلّ» ــ إلى آخره ــ كلام عميد الرؤساء ــ رحمه اللّه ــ ، <و حينئذٍ فنسخه ابن السكون الّتى بخطّه طريق الاسناد فيها هكذا: أخبرنا أبوعلى الحسن بن محمّد بن إسمعيل بن أشناس البزّاز قرائةً عليه فأقرأنيه، قال أخبرنا أبوالمفضّل محمّد بن عبداللّه بن المطّلب الشيبانى ــ... إلى آخر ما فى الكتاب ــ(۴)> .

أقول: كلا القولين حسنٌ، لما يظهر من كتب الاجازات من انّهما كليهما يرويان الصحيفه الشريفه عن السيّد الأجلّ(۵).

و «أشْنَاس البزّاز» ــ بفتح الألف و سكون الشين المعجمه و فتح النون و بعد الألف سينٌ مهمله ــ : اسم غلام كان للمتوكّل العبّاسى. قال ابوبكر الخطيب: «كتبت عنه شيئا يسيرا و كان سماعه صحيحا، إلاّ أنّه كان رافضيّا خبيث المذهب، و كان له مجلسٌ فى داره بالكرخ تحضره الشيعه و يقرأ عليهم مثالب الصحابه و الطعن على السلف»(۶).

<أمّا النسخه الّتى فى الهامش المصدّره بقوله: «حدّثنا الشيخ الأجلّ السيّدالإمام السعيد أبوعلى الحسن بن محمّد بن الحسن الطّوسى ــ رحمه اللّه ــ »، فهى النسخه الّتى نقلها الفاضل السديدى من نسخه ابن ادريس لبيان الاختلاف فى السند بينها و بين نسخه ابن

۱- ۱. المصدر: صحيفةً.

۲- ۲. المصدر: + له.

۳- ۳. راجع: نفس المصدر ص ۴۶.

۴- ۴. قارن: نفس المصدر و الصفحه.

۵- ۵. هذا قول المحقّق المجلسى الأوّل، قارن: «الفرائد الطريفه» ص ۱۸.

۶- ۶. راجع: «تاريخ بغداد» ج ۷ ص ۴۲۵ الرقم ۳۹۹۸.

السکون، و قد وجدناها مکتوبهً فی الأصل فی کثیرٍ من النسخ ؛ و المتکلّم بحدّثنا هو ابن ادریس(۱)>-(۲).

و «السیّد» من ساد یسود سیادهً. و الاسم السُؤدد ــ بالضمّ ــ : هو المجد و الشرف، و لذا یُطلق علی الملک العظیم الواجب الاطاعه و الکریم. قال الزجّاج: «السیّد: الّذی یفوق فی الخیر قومه»(۳)؛ و قال بعض أهل اللغه: «السیّد: المالک أو من فی حکمه، الّذی تجب طاعته، و لهذا یقال سیّد الغلام ولایقال سیّد الثوب»(۴).

<و اختلف فی وزنه، فالبصریّون علی أنّه فَیْعِلْ ــ بسکون الیاء و کسر العین ــ ؛

و الکوفیّون علی أنّه بفتح العین، لأنّه لایوجد «فَیْعِل» ــ بکسر العین ــ فی الصحیح إلّا «صَیْقِل» ــ اسم إمراهٍ ــ . و المعتلّ محمولٌ علی الصحیح، فتعیّن الفتح قیاسا علی «عَیْطَل» و نحوه. و علی کلا القولین وقعت الواو عینا و اجتمعت مع یاءٍ و سکون السابق، فقلبت یاءً و أدغمت فی الیاء ؛ فقیل: سیّد.

و قیل: أصله سَوِیْد ــ ککریم و شریف ــ ، فاستثقلت الکسره علی الواو، فحذفت، فاجتمعت الواو ــ و هی ساکنه ــ و الیاء، فقلبت الواو یاءً و أدغمت فی الیاء(۵)>.

و قال العرفاء: العبد إذا خاض فی الفناء و اکتسی ثوب البقاء ساد ماسواه. و فیه مراتب شتّی، و لیس یدرک بالتکلّف و المُنی، و فی رفض غیر مولاه کرمٌ لایتناهی، مع ما یفضل فی کلّ درجهٍ علی ما سواه. فالسیاده الکبری علی هذا للأنبیاء و الأولیاء علی مراتبهم الّتی

ص : ۱۱

۱- ۱. قارن: «الفرائد الطریفه» ص ۱۸.

۲- ۲. من أوّل الشرح إلی هنا قارن: «نور الأنوار» ص ۲.

۳- ۳. راجع: «لسان العرب» ج ۳ ص ۲۳۰ القائمه ۱.

۴- ۴. ما وجدته فی ما عندی من مصادر لغه العرب کـ«اللسان» و «الصحاح» و «الأساس» و «المصباح» و «النهایه» و «العین» و غیرها من المصادر، و قریبٌ منه ما فی «مفردات» الراغب، راجع: المصدر ص ۴۳۲ القائمه ۲.

۵- ۵. قارن: «ریاض السالکین» ج ۱ ص ۵۴، مع تقدیمٍ و تأخیرٍ فی العبارات.

رتّبهم اللّه ـ تعالى ـ فيهـا، حتّى ينتهـى إلى خاتـم الأنبياء ؛ ثمّ الأمثل فالأمثل فى سلوك الآخره و الأولى.

و «الأجلّ»: أفعل تفضيلٍ من «جلّ يجِلّ» ـ بالكسر ـ ، أى: عظم، فهو جليلٌ.

قال الفاضل الشارح: «و فى الكلام مخالفةٌ لأصلين:

أحدهما: انّ «السيّد الأجلّ» نعتان لنجم الدين و ما ذكره بعده، فقدّما؛ و النعت لايتقدّم على المنعوت ؛

الثّانى: انّه متى اجتمع الاسم و اللقب وجب ـ على الأفصح ـ تقديم الاسم، لكون اللقب أشهر، لأنّ فيه العلميّه مع شىءٍ من معنى اللقب(١). فلوأتى به أوّلاً لأغنى عن الاسم، و قد قدّم اللقب هنا على الاسم.

و الجواب عن الاوّل: انّ النعت إذا تقدّم و كان صالحا لمباشره العامل فانّه يُعرب بحسب ما يقتضيه العامل، و يجعل المنعوت بدلاً و يصير المتبوع تابعا و اضمحلّت التبعيه، كقوله ـ تعالى ـ : «إِلَى صِراطِ العَزِيزِ الحَمِيدِ اللَّهِ»(٢) فى قرائه الحفص(٣)؛

و الجواب عن الثانى: انّ اللقب هنا مسوقٌ للمدح، فاذا جرى لفظ المدح أوّلاً تشوّقت النفس إلى الممدوح، فاذا ذُكر الممدوح بعد ذلك كان أوقع فى النفس. على أنّ ذلك لغةٌ ؛ و قد اجتمع الأمران فى قوله:

أَنَا ابنُ مزيقَيا عمْرو و جدّى أبُوه منذرٌ ماءُ السمآءِ

و أمّا الكنيه فلا ترتيب بينها و بين غيرها»(۴)؛ انتهى كلامه.

بيانٌ: «مزيقيا»: لقب عمروبن عامر ملك اليمن، كان يلبس كلّ يومٍ حلّتين و يمزّقهما

١- ١. المصدر: النعت.

٢- ٢. كريمه ٢،١ ابراهيم.

٣- ٣. هذه هى القرائه المشهوره، و قرأ نافع و ابن عامر و ابوجعفر و الحسن و رويس و يعقوب «اللّهُ» ـ بالضم ـ ، راجع: «اتحاف الفضلاء» ص ٢٧١، «تفسير القرطبى» ج ٩ ص ٣٣٩، «تفسير الطبرى» ج ١٣ ص ١٢٠.

۴- ۴. راجع: «رياض السالكين» ج ١ ص ۵۵.

بالعشی، یکره العود فیهما و یأنف أن یلبسهما غیره(۱).

<ثمّ اعلم ! أنّ السیّد المذکور غیر مذکورٍ فی کتب الرجال(۲) _ کحال الخازن و الخطّاب و البلخی _ ؛ و هو غیر ضائرٍ، لنسبه هـذه الصحیفه الکریمه إلی صاحبها _ علیه صنوف الآلآء و التحیّه _ ، لأنّها ثابتهٌ بالاستفاضه الّتی کادت تبلغ حدّ التّواتر بین الفریقین ؛ فانّ الغزالی و غیره من أهل السنّه سمّوها «انجیل أهل البیت» و «زبور آل محمّدٍ»؛ فجهاله حال بعض رجال أسانیدها لایقدح فی صحّتها. و ذکرهم لهؤلاء المشایخ إنّما هو لأجل التیمّن و التبرّک باتّصال روایتهم بالمعصوم _ علیه السلام _ ؛ مع أنّهم من أهل الاجازه لامن أهل الروایه(۳)>. مع أنّ أسالیبها العجیبه و أطوارها الغریبه الّتی کادت أن تکون معجزهً و ملحقهً بالتنزیلات السماویه شاهده صدقٍ علی أنّ مثلها لایصدر إلاّ عن مثله _ علیه السلام _ ؛ لأنّ شأن <علماء الرسوم هو أن لایعرفوا الحقّ إلاّ من طریق السمع و نقل الرجال، لا بنور الأحوال ؛ و أمّا العارفون باللّه و آیاته و ملائکته و کتبه و رسله فمن طریق المکاشفه و البرهان، فهم إذا نظروا إلی کلام أهل اللّه علموا و تیقّنوا أنّ کلامهم لایشابه کلام الناس ؛ و لذا إذا نظروا إلی أحادیث أهل البیت و علومهم المنقوله عنهم _ علیهم السلام _ علموا و تیقّنوا أنّهم ینابیع الهدی و العرفان و معادن علم الوحی و القرآن و أبواب الحکمه و البرهان و أمناء حضره الرحمن ؛ سیّما صاحب هذه الصحیفه الکامله _ علیه صلواتٌ غیر متناهیهٍ _ >(۴).

قَالَ: أَخْبَرَنَا الشَّیْخُ السَّعِیدُ أَبُوعَبْدِاللَّهِ مُحَمَّدُ بْنُ أَحْمَدَ بْنِ شَهْرِیَارَ، أَلْخَازِنُ لِخِزَانَهِ أَمِیرِالْمُؤْمِنِینَ عَلِیِّ بْنِ أَبِیطَالِبٍ _ عَلَیْهِ السَّلاَمُ _ فِی

ص : ۱۳

۱- ۱. راجع عنه: «الأعلام» ج ۵ ص ۸۰، «تاریخ ابن خلدون» ج ۲ ص ۲۵۳.

۲- ۲. و انظر: «مستدرکات علم رجال الحدیث» ج ۷ ص ۲۱ الرقم ۱۲۹۷۷.

۳- ۳. قارن: «نور الأنوار» ص ۳، «ریاض السالکین» ج ۱ ص ۵۸.

۴- ۴. قارن: «شرح أصول الکافی» _ لصدر المتألّهین _ ج ۲ ص ۵۲۱ مع زیاداتٍ یسیره.

شَهْرِ رَبِيعِ الْاءَوَّلِ مِنْ سَنَهِ سِتَّ عَشْرَهَ وَ خَمْسَمِأَهٍ، قِرَآئَهً عَلَيهِ وَ أَنَا أَسْمَعُ.

«الشّيخ أبوعبداللّه» المذكور، ذكره الشيخ منتجب الدين أبوالحسن بن علىّ بن عبداللّه بن الحسن بن الحسين بن بابويه ــ قدّس سرّه ــ فى كتاب «فهرست مشايخ الشيعه لذكر من تأخّر عن شيخ الطائفه» ــ ، و مدحه بالفقه و الصلاح(۱).

و «شهريار»: اسمٌ أعجميٌّ مركّبٌ من «شهر» و «يار»، «الشهر» بمعنى البلد، و «اليار» بمعنى العظيم، أى: عظيم البلد؛ أو بمعنى المعين و الناصر، أى: ناصر أهل البلد و دافع الظلم و التعدّى عنهم. قال بعض الأعلام: «شهريار بفتح آخر الجزء الأوّل بناءً على ما ذهب إليه جلّ أهل العربيّه فى هذه المركّبات من بناء آخر الجزء الأوّل على الفتح، تشبيها له بخمسه عشر و منع صرف الثانى، و الكسره حمره، و قد جوّزه شرذمهٌ قليلهٌ، و بنوه على اضافه الجزء الأوّل إلى الثانى و منع صرف المضاف إليه. و هذا و إن كان من المركّبات الأعجميّه ــ و الإعراب و البناء إنّما يكونان فى الأسماء الموضوعه فى لغه العرب ــ ، لكن لمّا استعمله العرب كثيرا أجروا عليه أحكام كلامهم، و إن لم يتصرّفوا»(۲) ؛ انتهى.

و هذا الشيخ المذكور صهر شيخ الطائفه أبى جعفر محمّد بن الحسن الطّوسى ــ رحمه اللّه ــ(۳).

و «أميرالمؤمنين»: مشتقٌّ من الأماره ؛ و قيل: من «الميره»، و هو الكيل، لأنّه يكيل العلم للمؤمنين(۴) ؛ و منه قوله ــ تعالى ــ : «وَ نَمِيرُ أَهلَنَا»(۵). و قد خصّه اللّه ــ تعالى ــ به، و لذا

۱ـ ۱. قال: «الشيخ محمّد بن احمد بن شهريار الخازن بمشهد الغرى ــ على ساكنه السلام ــ ، فقيهٌ صالحٌ»، راجع: «فهرست أسماء علماء الشيعه و مصنّفيهم» ص ۱۷۲ الرقم ۴۲۰. و قارن: «شرح الصحيفه» ص ۴۷، «الفرائد الطريفه» ص ۲۰، «رياض السالكين» ج ۱ ص ۵۸.

۲ـ ۲. هذا قول المحدّث الجزائرى، راجع: «نور الأنوار» ص ۳.

۳ـ ۳. كما عن المدنى، و أضاف بعده: «كما يستفاد من كتاب اليقين للسيّد علىّ بن طاووس» راجع: «رياض السالكين» ج ۱ ص ۵۹.

۴ـ ۴. هذا قول المحقّق المجلسى، راجع: «الفرائد الطريفه» ص ۲۱.

۵ـ ۵. كريمه ۶۵ يوسف.

لم يسمّ أحدٌ من أولاده المعصومين ــ عليهم السلام ــ به و إن شاركوه فى معناه. و قد صنّف السيّد الجليل ابن طاووس ــ رحمه اللّه ــ كتابا كبير الحجم فى هذا الباب سمّاه: «كشف اليقين فى تسميه مولانا أميرالمؤمنين ــ عليه السلام ــ»(۱)؛ و نقل فيه أحاديث كثيره فى انحصار التسميه به ــ عليه السلام ــ .

و «شهر ربيع الأوّل»: بتنوين ربيع و جعل الأوّل صفةً له ؛ و كذا القول فى «شهر ربيع الآخر». و قيل: «لايكونان صفةً لربيع و إن كان معرفةً، لأنّه ليس هناك ربيعان و انّما هناك ربيعٌ واحدٌ، و شهر الربيع فيهما(۲) صفةٌ لشهر لا غير»(۳) ؛ انتهى.

و وجه التسميه فى الأوّل هو أنّه صادف نقله أوّل الربيع، و فى الثّانى لأنّه صادف نقله آخر الربيع و يثنّى لفظ الشهر فيهما و يُجمع مضافا إلى الجزء الثانى على قاعده تثنيه المتضايفين و جمعهما ؛ فيقال: شهرا ربيع، و شهور ربيع.

<و «ستّ عشْره» بسكون الشين، و هى اللغه الفصيحه الحجازيّه، دفعا(۴) لتوالى أربع فتحات فيما هو كالكلمه الواحده، و مع امتزاجها بالنّيف الّذى فى آخره فتحةٌ، و بفتح الشّين حمره ؛ و قد جوّزه بعض النحاه بناءً على عروض التركيب. و أمّا بنوتميم فقد فرّوا من ذلك المحذور و التجاؤا إلى كسر الشين، و هو من باب إزاله الثقل بثقلٍ آخر(۵).

و «قرائةً» تميزٌ يرفع الابهام عن النسبه.

ص : ۱۵

۱- ۱. الظاهر انّ الشارح اقتفى فى هذه التسميه كلام مولانا المجلسى فى «البحار»، و اسم الكتاب على ما صرّح به ابن طاووس فى اوّله: «اليقين باختصاص مولانا علىٍّ بامره المؤمنين»، راجع: «الذريعه» ج ۲۵ ص ۲۷۹، ۲۸۲.

۲- ۲. المصدر: فهما.

۳- ۳. هذا قول ابن درستويه، راجع: «رياض السالكين» ج ۱ ص ۵۹.

۴- ۴. المصدر: فرارا فيها.

۵- ۵. انظر: «شرح الرضى على الكافيه» ج ۳ ص ۲۹۴.

و «عليه» متعلّقٌ بقرائه(۱)>.

و الضمير يرجع إلى الشيخ.

و هـذا النوع من تحمّل الحديث يسـمّى العرض، لأنّك تُعرضه على الشيخ سواءٌ قرأت أو قرأ غيرك و أنت تسـمع. و هل هو فى مرتبه السـماع أو دونه ؟، خلافٌ ؛ الأشـهر انّ السـماع أعلى. و قد اصـطلح علماء الحديث على أن يقول الراوى فيما سمعه وحده من لفـظ الشـيخ أو شـكّ هـل كـان معه أحـدٌ؟: «حـدّثنى»، و مع غيره «حـدّثنا» ؛ و فيمـا قرأ عليه: «أخبرنى»، و فيمـا قرأ بحضـرته «أخبرنـا» مقيّـدا بقوله: «قرائهً عليه» _ كمـا وقع هنـا _، لامطلقا على الأظهر فى حـدّثنا لا فى أخبرنا. فقـد أجاز اطلاقه المتأخّرون وفاقا لجمهور المتقدّمين(۲)>.

قـَالَ: سَـمِعْتُهَا عَلَى الشَّـيْـخِ الصَّدُوقِ [أَبِی مَنْصُورٍ(۳)] مُحَمَّـدِ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ أَحْمَـدَ بْنِ عَبْدِالْعَزِيزِ الْعُكبَرِىِّ الْمُعَـدَّلِ _ رَحِمَهُ اللَّهُ _ .

ضمير المعفول المؤنّث فى «سـمعتها» للصـحيفه الكـامله، لـدلاله السـياق عليهـا. و <عـدّى «السـماع» بـ_ «على»، لتضـمينه معنى العرض، أى: سمعتها معروضةً على الشيخ(۴)>.

و «العُكْبَرى» _ بضمّ العين المهمله و سكون الكاف و فتح الباء الموحّده و بعدها راءٌ _ : نسبه إلى عكبرى _ بفتح الباء ممدودةً، و تقصـر _ : قريهٌ على دجله فوق بغداد بعشره فراسخ(۵). و قيل: قريه بالشام(۶). و قديقال فى النسـبه: «عكبراوى» _ بالألف بعد الراء _ ، و عكبرى(۷).

ص : ۱۶

۱- ۱. قارن: «نور الأنوار» ص ۴.

۲- ۲. قارن: «رياض السالكين» ج ۱ ص ۶۱، مع زياداتٍ يسيره.

۳- ۳. الكلمه لم توجد فى النسختين.

۴- ۴. قارن: «رياض السالكين» ج ۱ ص ۶۱.

۵- ۵. هذا قول ياقوت، راجع: «معجم البلدان» ج ۴ ص ۱۴۲ القائمه ۱.

۶- ۶. هذا قول المحدّث الجزائرى، راجع: «نور الأنوار» ص ۵.

۷- ۷. هذا قول محقّق الداماد، راجع: «شرح الصحيفه» ص ۴۸.

<و «المعدَّل»: اسم مفعولٍ من عدل الشاهد تعديلاً، إذا نسبه إلی العداله و وصفه بها.

و العداله إمّيا عبارهٌ عن کون الشخص متظاهرا بالصلاح مستورالحال عند الرجال إذا سُئِل عنه خلطائه قالوا: لانعلم منه إلّا خیرا(۱)>؛

و إمّا عب_ارهٌ عن تحرّزه عن الکذب ضابطا لماینقله.

«فالعکبری المعدّل» أی: الموصوف بالعداله.

و قیل: هو لقبه(۲)، و المستعمل عند القضاه هو الوصف بالمعدّل لمن عدل و زکّی.

و هو غیر مذکورٍ فی کتب الرجال، و لکن ذکره ابن السمعانی فی کتاب الأنساب(۳).

عَنْ أَبِیالْمُفَضَّلِ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِاللَّهِ بْنِ الْمُطَّلِبِ الشَّیْبَانِیِّ _ رَحِمَهُ اللَّهُ تَعَالَی _ .

و قد اختلف أصحاب الرجال فیه، فالأکثر یغمزونه و یضعّفونه ؛ قال النجاشی: «کان سافر فی طلب الحدیث عمره. أصله کوفیٌّ، و کان فی أوّل أمره ثبتا ثمّ خلّط ؛ و رأیت جلّ أصحابنا یغمزونه و یضعّفونه. له کتبٌ کثیره، منها: کتاب شرف التربه، کتاب مزار أمیرالمؤمنین _ علیه السلام _ ، کتاب مزار الحسین _ علیه السلام _ ، کتاب فضائل العبّاس(۴)، کتاب الدعاء، کتاب من روی حدیث غدیرخمّ، کت_اب رسالهٍ فی التقیّه و الاذاعه، کتاب من روی عن زید بن علیّ بن الحسی_ن _ علیهم السلام _ ، کتاب فضائل زید، کتاب الشافی فی علوم الزیدیّه، کتاب أخبار أبیحنیفه، کت_اب القلم. رأیت هذا الشیخ و سمعت منه کثیرا، ثمّ توقّفت عن الروایه عنه إلّا بواسطهٍ بینی و بینه»(۵)؛ انتهی.

ص : ۱۷

۱- ۱. قارن: «ریاض السالکین» ج ۱ ص ۶۲.

۲- ۲. کما حکاه المحدّث الجزائری فی «نور الأنوار» ص ۵.

۳- ۳. راجع: «الأنساب» ص ۳۹۶، «اللباب فی تهذیب الأنساب» ج ۲ ص ۳۵۱، من غیر ذکرٍ للرجل.

۴- ۴. المصدر: + بن عبدالمطّلب.

۵- ۵. راجع: «رجال النجاشی» ص ۳۹۶ الرقم ۱۰۵۹. و انظر: «ریاض السالکین» ج ۱ ص ۶۴.

بيانٌ

«رجلٌ ثَبت» _ بفتحتين _ : إذا كان عدلاً ضابطا، و الجمع أثبات، مثل: سبب و أسباب _ .

و قد عدّه العلاّمه فی الخلاصه فی قسم الضعفاء(۱)، و الشیخ الحسن بن داود فی قسمی الممدوحین و المجروحین من کتابه کلیهما(۲)؛ و ذلک لیس لظنّه الإثنینیّه، بل لاختلاف الأصحاب فیه. و ذکر الشیخ فی الفهرست: انّه «کثیر الروایه حسن الحفظ، إلاّ(۳) أنّه ضعّفه جماعه من أصحابنا»(۴)-(۵). و قال ابن الغضایری: «إنّه وضّاعٌ کثیر المناکیر، رأیت کتبه و فیها الأسانید من دون المتون، و المتون من دون الأسانید، و أری ترک ما یتفرّد به»(۶)؛ و اللّه أعلم !.

قَالَ: حَدَّثَنَا الشَّرِیفُ أَبُوعَبْدِاللَّهِ جَعْفَرُ بْنُ مُحَمَّدِ بنِ جَعْفَرِ بْنِ الْحَسَنِ بْنِ جَعْفَرِ بْنِ الْحَسَنِ بْنِ أَمِیرِالْمُؤْمِنِینَ _ عَلَیْهِ السَّلاَمُ _ .

قال النجاشی: «الشریف المذکور وجهٌ فی الطالبیّین متقدّمٌ ثقهٌ، سمع فأکثر و روی فأوفر، و عمّر نیّفا و تسعین سنه و مات فی ذیالقعده سنه ثمانٍ و ثلاثمائه»(۷).

قَالَ: حَدَّثَنَا عَبْدُاللَّهِ بْنُ عُمَرَ بْنِ خَطَّابٍ الزَّیَّاتُ سَنَهَ خَمْسٍ وَ سِتِّینَ وَ مِأَتَیْنِ.

۱- ۱. و ذکره فی هذا القسم مرّتین، راجع: «خلاصه الأقوال» ص ۳۹۷ الرقم ۱۶۰۱، ص ۴۰۳ الرقم ۱۶۲۷.

۲- ۲. راجع: «رجال ابن داود» ص ۱۷۷ الرقم ۱۴۳۶، ص ۳۰۰ الرقم ۱۴.

۳- ۳. المصدر: غیر.

۴- ۴. راجع: «الفهرست» ص ۴۰۱ الرقم ۶۱۱.

۵- ۵. من أوّل هذه القطعه إلی هنا قارن: «شرح الصحیفه» ص ۴۸.

۶- ۶. راجع: «رجال ابن الغضائری» ص ۹۸ الرقم ۱۴۹.

۷- ۷. راجع: «رجال النجاشی» ص ۱۲۲ الرقم ۳۱۴، و انظر: «الفرائد الطریفه» ص ۲۳.

«الخطّاب» صيغـــه مبالغـــهٍ من «خطب الى القوم»: إذا طلب أن يتزوّج منهم. و الاسم الخِطبه ـ بالكسر ـ(١).

لطيفهٌ

<لقى بعض النواصب فى مكّه رجلاًـ أعجميّا من الشيعه فى يـده الصحيفه الكـامله، فانتزعها من يـده بالقهر و الغلبه، و نظر فى أوّلها، فوقع نظره على «عبـداللّه بن عمر بن خطّاب» المـذكور، فظنّه عبداللّه بن عمــر بن الخطّاب، فأعاد عليها و شكره و قال: ما رأيت رجلاً عجميّا سنّيا غيرك!(٢)>.

قَالَ: حَدَّثَنِی خَالِی عَلِیُّ بْنُ النُّعْمَانِ الْأَعْلَمُ.

«النُعمان» ـ بالضمّ ـ: علمٌ منقولٌ، و هو من أسماء الدمّ.

<و «الأـعلم»: مشـقوق الشـفه العليـا، و المرأه: «العلماء»؛ و إذا كان الشقّ فى الشـفه السـفلى، فالرجل: «أفلـح» و المرأه: «فلحاء» ـ بالحاء المهمله ـ(٣)>. قـال النجاشـى: هو «كوفیٌّ، روى عن الرضـا ـ عليه السـلام ـ، و أخوه داود أعلا منه، و إبنه الحسن بن علىّ و ابنه أحمـد رويا الحديث. و كان علیٌّ ثقهً وجها ثبتا صـحيحا واضح الطريقه. له كتابٌ يرويه جماعهٌ. أخبرنا علىّ بن أحمد بن محمّـد، قـال: حـدّثنا محمّـد بن الحسن، قال: حـدّثنا محمّـد بن الحسن الصـفّار و عبـداللّه بن جعفر و سـعدٌ، قالوا: حـدّثنا ابن أبيالخطّاب عن علىّ بن النعمان»(۴)؛ انتهى.

۱- ۱. كما نصّ عليه الفيّومى بنفس العباره، راجع: «المصباح المنير» ص ۲۳۶.

۲- ۲. قارن: «رياض السالكين» ج ۱ ص ۶۷.

۳- ۳. قارن: «شرح الصحيفه» ص ۴۹. و انظر: «التعليقات» للفيض ص ۱۲، «الفرائد الطريفه» ص ۲۴، «رياض السالكين» ج ۱ ص ۶۸.

۴- ۴. راجع: «رجال النجاشى» ص ۲۷۴ الرقم ۷۱۹.

<و ليس فى كتب الرجال علىّ بن النعمان سواه(۱)>.

قَالَ: حَدَّثَنِى عُمَيْرُ بْنُ مُتَوَكِّلٍ الثَّقَفِيُّ الْبَلْخِيُّ عَنْ أَبِيهِ مُتَوَكِّلِ بْنِ هَارُونَ الثَّقَفِيِّ.

<بفتح الثاء المثلّثه و القاف و الفاء، نسبةً إلى ثقيف ــ كأمير ــ ؛ و هى قبيلةٌ مشهورةٌ بالطائف.

و البَلْخِىّ ــ بفتح الباء الموحّده وسكون اللاّم و بعدها خاءٌ معجمه ــ : نسبةً إلى بلخ، و هى مدينةٌ عظيمةٌ من بلاد خراسان فتحها الأحنف بن قيس التميمىّ ــ المضروب به المثل فى الحلم ــ فى خلافه عثمان(۲)(۳)>.

و المتوكّل بن هارون، قال السيّد الداماد: «لرئيس الطائفه شيخ شيوخنا أبى جعفر(۴) بن الحسن بن علىّ الطوسىّ ــ نوّر سرّه القدسىّ ــ فى روايه(۵) أدعيه الصّحيفه الشريفه طريقان، ذكرهما فى الفهرست:

أحدهما: جماعةٌ عن التلعكبرى ــ و هو أبو محمّد هارون بن موسى بن أحمد بن سعيد بن سعيد من بنيشيبان، العظيم المنزله العديم النظير الواسع الروايه، راوى جميع الأصول و المصنّفات ــ ، عن المعروف بابن أخى طاهر ــ و هو أبو محمّد الحسن بن محمّد بن يحيى بن الحسن بن جعفر بن عبيداللّه بن الحسن بن علىّ بن(۶) الحسين بن علىّ بن أبيطالب عليهم السلام ــ ، عن محمّد بن مطهّر، عن المتوكّل بن عمير بن المتوكّل، عن أبيه عمير بن المتوكّل(۷) ؛

۱- ۱. قارن: «رياض السالكين» ج ۱ ص ۶۸.

۲- ۲. راجع: «معجم البلدان» ج ۱ ص ۴۸۰ القائمه ۱.

۳- ۳. قارن: «رياض السالكين» ج ۱ ص ۶۸.

۴- ۴. المصدر: + محمّد.

۵- ۵. المصدر: إليه فى روايته.

۶- ۶. المصدر: ــ بن.

۷- ۷. المصدر: + عن أبيه المتوكّل.

و ثانیهما: ابن عبدون ــ و هو أبوعبداللّه أحمد بن عبدالواحد بن أحمد البزّاز، شیخ شیوخنا المعروف بابن عبدون، و یُعرف بابن الحاشر أیضا ــ، عن أبی بکر الدوریّ، عن ابن أخی طاهر، عن محمّد بن مطهّر، عن المتوکّل بن عمیر بن المتوکّل، عن عمیر بن المتوکّل، عن المتوکّل(۱).

و فی بعض نسخ الصحیفه الکریمه طریق الشیخ فی روایتها إلی المتوکّل: أبو عبداللّه الحسین بن عبیداللّه بن ابراهیم الغضائری ــ شیخ الشیوخ ــ، عن أبیالمفضّل محمّد بن عبداللّه بن المطّلب(۲) الشیبانیّ، عن رجاله المسمّین فی الکتاب(۳) إلی المتوکّل. و النجاشی طریقه إلیه بروایته لها ــ علی ما ذکره فی کتابه الشیخ الغضائری ــ: عن ابن أخی طاهر، عن محمّد بن مطهّر، عن أبیه، عن عمیر بن المتوکّل، عن أبیه المتوکّل.

و أقول: ابن أخی طاهر ــ و اسمه: الحسن، کما ذکره رئیس المحدّثین فی جامعه(۴) الکافی (۵) ــ و إن طعن فیه ابن الغضائری، لکن المنساق إلی البیان من کلام النجاشی هو أنّ الأصحاب إنّما(۶) یضعّفونه لـروایته عن المجاهیل و الأحادیث المنکَرَه، و لذلک استثنی ابن الغضائری أخیرا فقال: «ما تطیب الأنفس من روایته إلاّ فیما یرویه من کتب جدّه الّتی رواها عنه(۷) غیره، و عن علیّ بن أحمد بن علیّ العقیقی من کتبه المصنّفه المشهوره»(۸)؛ و بالجمله لایُعتمد علی ما یختصّ بروایته دون ما تظافرت به الطّرف، کمقامنا هذا.

ثمّ المتوکّل لانصّ علیه من الأصحاب بالتوثیق، إلاّ أنّ الشیخ تقیالدین الحسن بن داود ذکره فی قسم الموثّقین من کتابه(۹). و یلوح من ظاهر کلامه أنّ الّذی روی دعاء الصحیفه عن

۱- ۱. راجع: «الفهرست» ص ۴۷۷ الرقم ۷۶۹.

۲- ۲. المصدر: ــ بن المطّلب.

۳- ۳. المصدر: کتابه.

۴- ۴. المصدر: جامعه.

۵- ۵. المصدر: + هو.

۶- ۶. المصدر: ــ انّما.

۷- ۷. المصدر: + و عن.

۸- ۸. راجع: «رجال ابن الغضائری» ص ۵۴ الرقم ۴۱.

۹- ۹. راجع: «رجال ابن داود» ص ۲۸۳.

یحیی بن زید بن علیّ بن الحسین ــ علیهما السلام ــ هو المتوکّل بن عمیر بن المتوکّل؛ و لیس کذلک، بل إنّما یرویه عن أبیه(۱) عن یحیی بن زیدٍ ــ علی ما عرفت ــ . و فی النسخ الواقعه إلینا من الفهرست: «المتوکّل بن عمیر بن المتوکّل»، تصغیر عمر، و قد ضبط الشیخ ابن داود: «المتوکّل بن عمر بن المتوکّل» مکبّرا، و هو الموجود فی کتاب الرجال للنجاشی بخطّ من یوثق(۲) به ؛ و اللّه ــ سبحانه ــ اعلم !.

قال: متوکّل بن عمر بن المتوکّل، روی عن یحیی بن زید دعاء الصحیفه، أخبرنا الحسین بن عبیداللّه، عن ابن أخی طاهر، عن محمّد بن مطهّر، عن أبیه، عن عمر بن المتوکّل، عن أبیه متوکّل، عن یحیی بن زید بالدعآء»(۳)؛ انتهی کلامه ــ رحمه اللّه ــ .

ثمّ اعلم ! أنّه لم ینصّ أحدٌ من الأصحاب علی توثیق المتوکّل المذکور، غیر أنّ الحسن بن داود ذکر سبطه متوکّل بن عمیر فی قسم الموثّقین، و هو لایجدی.

قَالَ: لَقِیتُ یَحْیَی بْنَ زَیْدِ بْنِ عَلِیٍّ ــ عَلَیْهِ السَّلاَمُ ــ وَ هُوَ مُتَوَجِّهٌ إِلَی خُرَاسَانَ، فَسَلَّمْتُ عَلَیْهِ؛ فَقَالَ لِی: مِنْ أَیْنَ أَقْبَلْتَ؟

قُلْتُ: مِنَ الْحَجِّ؛

فَسَأَلَنِی عَنْ أَهْلِهِ وَ بَنِی عَمِّهِ بِالْمَدِینَهِ، وَ أَحْفَی السُّؤَالَ عَنْ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدٍ ــ عَلَیْهِمَا السَّلاَمُ ــ .

و «أحفی السؤال» ــ بالحاء المهمله ــ أی: استقصاه و بالغ فیه، من قولهم: «أحفی الرجل شاربه»: إذا بالغ فی قصّه. و فی کثیرٍ من النسخ بالخاء المعجمه، و لعلّه للتقیّه(۴).

<و «جعفر بن محمّدٍ» ــ علیه السلام ــ هو: الإمام أبو عبداللّه جعفر الصادق ــ علیه السلام ــ بن محمّد الباقر بن علیّ بن الحسین بن علیّ بن أبیطالب ــ صلوات اللّه علیهم ــ . أمّه

ص : ۲۲

۱- ۱. المصدر: + عن أبیه.

۲- ۲. المصدر: نوثّق.

۳- ۳. راجع: «شرح الصحیفه» ص ۵۰.

۴- ۴. انظر: «نور الأنوار» ص ۵.

«أمّ فروه» بنت القاسم بن محمّد بن أبیبکر، و أمّها أسماء بنت عبدالرحمن بن أبیبکرٍ، و لهذا کان الصادق ــ علیه السلام ــ یقول: «و لّدنی أبوبکر مرّتین»(۱)(۲)>.<فهو میزان اللّه الفـارق و لسـان اللّه الحقّ النـاطق و نوره الشارق و ومیضه البارق، انفجرت منه ینـابیع العلوم و الحِکَم و انتشـرت منه أزاهیر(۳) المعـارف و الأحکـام. أحصِـی من رجـاله المعروفین زهاء أربعه آلاف رجل من الحجـاز و العراق و الشام و الخراسان، و دوّن فی مجالسه من أجوبته(۴) عن المسائل و أقضیته(۵) فی الغوامض أربعمائه مصنَّفٍ لأربعمائه مصنِّفٍ، و(۶) هی المسّماه بأصول أئمّه المذاهب.

و أعلام الطرائق و عظمآء المشایخ یدخلون أنفسـهم و یسـندون مسالکهم إلی طریقه و یتبهّجون(۷) بالاستناد إلی بابه، و یباهون بالانتساب إلی جنابه. کان مالک إذا سُئل فی الدرب عن مسئلهٍ لم یجب السائل، فقیل له فی ذلک ــ ؟ ؛

فقال: «إنی أخذت العلم من جعفربن محمّدٍ الصادق ــ علیه السلام ــ ، و کنت إذا أتیت إلیه لأستفید منه نهض و لبس أفخر ثیابه و جلس فی مسنده ــ رحمه اللّه(۸) ــ و أفادنی شیئا».

و استـفاده أبیحنیفه منه ــ علیه السـلام ــ ظاهرهٌ مکشوفهٌ ؛ قال شیخهم الناقد أبوعبداللّه الذهبی فی کتاب میزان الاعتدال فی نقد الرّجال: «جعفر بن محمّد بن علیّ بن الحسـین الهاشـمی أبوعبداللّه ــ علیه السلام ــ ، أحد الأئمّه الأعلام، برٌّ صادقٌ کبیر الشّأن». ثمّ قال: «لم یرو مالک عن جعفر حتّی ظهر أمر بنیالعبّاس»(۹).

۱- ۱. ما وجدت الحدیث فی مصادرنا الروائیّه.

۲- ۲. قارن: «ریاض السالکین» ج ۱ ص ۷۰.

۳- ۳. المصدر: انتثرت أزاهیر.

۴- ۴. المصدر: أجوبه.

۵- ۵. المصدر: أقضیه.

۶- ۶. المصدر: ــ و.

۷- ۷. المصدر: یتبجّجون.

۸- ۸. المصدر: و حمد اللّه ــ تعالی ــ .

۹- ۹. راجع: «میزان الإعتدال» ج ۱ ص ۴۱۴.

و قال فی مختصره فی رجال الکتب الستّه(۱): «جعفر بن محمّدالصادق أبوعبداللّه ــ علیه السلام ــ قال أبوحنیفه: ما رأیت أفقه منه مشی فی الأرض(۲)، و قد دخلنی له من الهیبه ما لم یدخلنی للمنصور(۳) فی موکبه!»(۴)>.

<و قال الشیخ کمال الدین بن طلحه الشافعی: «أمّا مناقبه و صفاته فتکاد تفوت عدد الحاصر، و یحار فی أنواعها فهم الیقظ(۵) حتّی أنّه من کثره علومه المفاضه علی قلبه من سجال التقوی صارت الأحکام الّتی لاتدرک عللها و العلوم الّتی تقصر الأفهام عن الاحاطه بکنهها(۶) تضاف إلیه و تروی عنه»(۷).

و عــن عمرو بن أبیالمقدام قال: «کنت اذا نظرت إلی جعفر بن محمّدٍ علمت أنّه من سلاله النبیّین»(۸)(۹)>.

<و قال الإمام الرازی فی کتاب الأربعین: «انّ أبا یزید البسطامی کان یفتخر بأنّه یستقی المآء لدار جعفر الصادق ــ علیه السلام ــ»(۱۰).

و إنّما ذکرنا هذه الأخبار من کتب الجمهور لیکون حجّهً علیهم(۱۱)>.

فَأَخْبَرْتُهُ بِخَبَرِهِ وَ خَبَرِهِمْ، وَ حُزْنِهِمْ عَلَی أَبِیهِ زَیْدِ بْنِ عَلِیٍّ ــ عَلَیْهِ

ص : ۲۴

۱- ۱. فی النسختین : و قال فی مختصرٍ فی کتب رجال أهل السنّه، و التصحیح من المصدر.

۲- ۲. المصدر: ــ فی الأرض .

۳- ۳. المصدر: المنصور.

۴- ۴. قارن: «شرح أصول الکافی» ــ لصدر المتألّهین ــ ج ۲ ص ۵۲۰.

۵- ۵. المصدر: + الباصر.

۶- ۶. المصدر: بحکمها.

۷- ۷. راجع: «کشف الغمّه» ج ۲ ص ۳۶۹.

۸- ۸. نقله عنه ابن شهرآشوب، راجع: «المناقب» ج ۴ ص ۲۴۹.

۹- ۹. قارن: «ریاض السالکین» ج ۱ ص ۷۱.

۱۰- ۱۰. ما وجدت العباره فی الأربعین، و الموجود فیه: «... انّ أفضل المشایخ و أعلاهم درجهً هو أبویزید البسطامی، و کان نشأ فی دار جعفر الصادق»، راجع: «الأربعین» ج ۲ ص ۳۱۵.

۱۱- ۱۱. قارن: «شرح أصول الکافی» ــ لصدر المتألّهین ــ ص ۵۲۰.

السَّلَامُ ــ .

>هو أبوالحسن زيد بن علىّ بن الحسين بن علىّ بن أبيطالب ــ عليه السلام ــ . أمّه أمّ ولدٍ. كان كثيرالفضائل و المناقب، و يقال له: «حليف القرآن». روى أبونصر البخارى عن أبى الجارود، قال: «قدمت المدينه فجعلت كلّما سألت عن زيد بن عليٍ قيل لى: ذاک حليف القرآن، ذاک أسطوانه المسجد» !، من كثره صلاته(۱).

قال البارع(۲): «سبب خروجه أنّه وفد على هشام بن عبدالملک شاكيا من خالد بن عبدالملک بن الحرث ــ أميرالمدينه ــ ، فجعل هشام لايأذن له و زيدٌ يرفع إليه القصص. و لمّا وصل(۳) إليه قصّته كتب هشام تحتها(۴): ارجع إلى أرضک؛ فيقول زيد: و اللّه لا أرجع إلى ابن الحرث أبدا!.

ثمّ أذّن له بعد حبسٍ طويلٍ؛ فلمّا قعد بين يديه قال هشام: «بلغنى انّک تذكر الخلافه و تتمنّاها ؛ و لست هناک، لأنّک ابن أمهٍ،

فقال زيدٌ: إنّ لک جوابا،

قال: تكلّم،

قال: انّه ليس أحدٌ أولى باللّه من نبيٍّ بعثه و هو إسمعيل بن ابراهيم، و هو ابن أمهٍ قد اختاره اللّه لنبوّته و أخرج منه خير البشر !.

فقال هشام: فما يصنع أخوک البقره؟!،

فغضب زيدٌ حتّى كاد يخرج من إهابه !

ثمّ قال: سمّاه رسول اللّه الباقر، و تسمّيه أنت البقره لشدّه(۵) ما اختلفتما، و لتخالفنّه فى الآخره كما خالفته فى الدنيا، فيرد الجنّه و ترد النار !.

۱- ۱. انظر: «الإرشاد» ج ۲ ص ۱۷۲.

۲- ۲. المصدر: أهل التاريخ.

۳- ۳. المصدر: رفع.

۴- ۴. المصدر: فى أسفلها.

۵- ۵. المصدر: لشدّ.

فقال هشام: «خذوا بيد هذا الأحمق المائق، فأخرجوه.

فأُخرج زيدٌ و أُشخص إلى المدينه و معه نفرٌ يسيرٌ حتّى طردوه عن حدود الشام، فلمّا فارقوه عدل إلى العراق و دخل الكوفه فبايعه أكثر أهلها، و العامل عليها و على العراق يوسف بن عمر الثقفىّ، فكان بينهما من الحرب ما هو مذكورٌ فى كتب التواريخ.

و خذل أهل الكوفه زيدا و ثبت معه ممّن بايعه نفرٌ يسيرٌ، و أبلى بنفسه بلاءً حسنا. و جاهد جهادا عظيما حتّى أتاه سهم غرب، فأصاب جانب جبهته اليُسرى، فثبت فى دماغه، فحين نزع عنه مات». قال فى القاموس: «أصابه سهم غربٍ: لايدرى راميه»(۱)-(۲).

و كان مقتله يوم الاثنين لليلتين خلتا من صفر سنه إحدى و عشرين و مائه، و له اثنان و أربعون سنه. ثمّ صلب جسده الشريف بكُناسه الكوفه أربعه أعوام، فسدّت العنكبوت على عورته. و بُعث برأسه إلى المدينه و نصب عند قبر النبىّ ـ صلّى اللّه عليه و آله و سلّم ـ يوما و ليلةً(۳)(۴)>. و «النكاسه»: موضعٌ قريبٌ من كوفه.

و الظاهر من الأخبار الكثيره إنّه سمع مرارا عديدةً من أخيه و ابن أخيه ـ عليهما السلام ـ : انّ الصحيفه ـ أعنى: الجفر الجامعه ـ دلّت على قتله و صلبه(۵)، و علم أنّهما صادقان فيما يقولانه؛ إلّا أنّه لغايه ميله بالخروج و ما رأى من ظلم الأعداء وجورهم كان يرجو من اللّه أن يمحو ذلك من الكتاب بالبداء و النسخ ؛ لقوله ـ تعالى ـ : «يَمْحُو اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَ يُثْبِتُ وَ عِندَهُ أُمُّ الكِتَابِ»(۶). و هذا كما يُستفاد من العبارات الآتيه.

۱- ۱. راجع: «القاموس المحيط» ص القائمه .

۲- ۲. المصدر: ـ و قال ... راميه.

۳- ۳. راجع: «الإرشاد» ج ۲ ص ۱۷۲، و هذه الحكايه تختلف مع ما فى المتن اختلافاً كثيراً.

۴- ۴. قارن: «رياض السالكين» ج ۱ ص ۷۳.

۵- ۵. كما روى سيّدنا و مولانا علىّ بن موسى الرضا عن أبيه موسى بن جعفر انّه سمع أباه جعفربن محمّد بن علىّ ـ عليهم السلام ـ يقول : «رحم اللّه عمى زيداً ... و لقد استشارنى فى خروجه، فقلت له: يا عمّ! إن رضيت أن تكون المقتول المصلوب بالكناسه فشأنك»، راجع: «عيون أخبار الرضا» ج ۱ ص ۲۴۸ الحديث ۱.

۶- ۶. كريمه ۳۹ الرعد.

و الأخبار فی مدحه مستفیضهٌ(۱)، و لجماعهٍ من الشیعه مؤلَّفاتٌ کثیرهٌ فی ذلک. فلاینافیه نهی الإمام _ علیه السلام _ ، لأنّه إمّا من باب التقیّه، أو من باب الشفقه _ کما یُستفاد من بعض الأخبار، و من سیاق العبارات الآتیه _ .

قال الشیخ المفید _ رحمه اللّه _ فی کتاب الإرشاد: کان زید بن علیّ(۲) عین إخوته بعد أبی جعفر الباقر(۳) _ علیه السلام _ و أفضلهم. و کان ورعا عابدا فقیها سخیّا شجاعا، و ظهر بالسیف یأمر بالمعروف و ینهی عن المنکر، و یطلب(۴) بثارات الحسین _ علیه السلام _ ، ... و اعتقد کثیرٌ من الشیعه فیه الامامه. و کان سبب اعتقادهم فیه ذلک(۵) خروجَه بالسیف یدعو إلی الرضا من آل محمّدٍ _ علیهم السلام _ ، و ظنّوه یرید ذلک لنفسه(۶). و لم یکن یریده لنفسه، لمعرفته باستحقاق أخیه الامامه(۷) من قبله، و وصیّته(۸) إلی أبیعبداللّه _ علیه السلام _ »(۹) ؛ انتهی.

و لبعض الأعلام تحقیقٌ حسنٌ فی هذا المقام، و هو قوله: «و أمّا غیر زیدٍ من أصحاب الخروج _ کیحیی و محمّد و ابراهیم _ ، فقد استشکل أصحابنا حالهم لما صدر منهم من الاضرار بالامام _ علیه السلام _ . و الحقّ أنّ بکائه _ علیه السلام _ علیهم بعد قتلهم و تأسّفه علیهم عند أسرهم ممّا یرفع(۱۰) الاشکال عن حالهم. و أیّ فردٍ من أفراد الشیعه لم یصدر منه الاضرار بالامام، و لو لم یکن إلاّ بارتکابنا للمعاصی؟!، فانّه من أشدّ الضرّ(۱۱) علی طباعهم المبارکه، لکن شفقتهم علینا توجب الصفح عن مثله. کیف لا ؟ ! و قد روی أنّ

۱- ۱. کما فی «الکافی» ج ۸ ص ۱۴۲ الحدیث ۱۶۴، «بحار الأنوار» ج ۴۶ ص ۱۹۳، «أمالی الصدوق» ص ۲۷۵ الحدیث ۱۱.

۲- ۲. المصدر: + بن الحسین.

۳- ۳. المصدر: _ الباقر.

۴- ۴. المصدر: یطالب.

۵- ۵. المصدر: ذلک فیه.

۶- ۶. المصدر: بذلک نفسه.

۷- ۷. المصدر: للامامه.

۸- ۸. المصدر: + عند وفاته.

۹- ۹. راجع: «الإرشاد» ج ۲ ص ۱۷۱.

۱۰- ۱۰. المصدر: یرفعان.

۱۱- ۱۱. المصدر: الضرر.

اللّه ــ تعالى ــ غضب على الشيعه بافشائهم أسرار الأئمّه و أراد أن يستأصلهم بالعذاب، فأخبر موسى الكاظم ــ عليه السلام ــ بأنّى مستأصلٌ شيعتك هذه السنه ؛ فقال ــ عليه السلام ــ : يا ربّ أحبّ أن أفدى شيعتى بنفسى و تبقيهم(۱) على الأرض»؛ فأماته اللّه شهيدا تلك السنه فدآءً للشيعه. فاذا كان هذا حالهم مع الأجانب فكيف مع أولادهم و أقاربهم!. مع أنّ خروجهم إنّما كان بعد أن هتكت حرمتهم و نهبت أموالهم و سبيت ذراريهم، و لقّبوهم بالخوارج، و قالوا لهم: «لو كان جدّكم على الحقّ لما فعل بكم ما ترون!. و مثل هذا يوجب إعمال الغيره من أراذل الناس، فكيف من بنى هاشم !، و هم عذارها المحكّك و حبالها المغدّق(۲). مع أنّه روى عن الرضا ــ عليه السلام ــ النهى صريحا عن تناول عرض العبّاس بن موسى الكاظم ــ عليه السلام ــ مع أنّه صدر منه بالنسبه إلى أخيه الرضا الإمام(۳) ــ عليه السلام ــ و إلى أمّ أحمد ــ : زوجه أبيه ــ من الأذيّه و الاستخفاف ما لم يصدر من غيره؛ و حينئذٍ فتكلّم بعض علمائنا فى أعراضهم جرأةٌ على ذرّيه أهل البيت ــ عليهم السلام ــ »(۴)؛ انتهى كلامه.

أقول: بل كلّما ورد على الأنبياء و الأوصياء و الأولياء من لدن آدم الى خاتم الأنبياء و أهل بيته المعصومين ــ عليهم السلام ــ من البلاء و المِحَن و المصائب و النوائب إنّما هو لأجل تحمّلهم ذنوب شيعتهم و محبّيهم على قدر وعاء نحو وجودهم و ظرفيّه هويّتهم ــ كما نصّ عليه الحديث المذكور و سائر الأحاديث الوارده فى ذلك ــ . و لكن ختم ذلك فى محمّدٍ ــ صلّى اللّه عليه و آله و سلّم ــ و أهل بيته، كسائر الكمالات.

و بهذا يظهر سرّ ما قال ــ صلّى اللّه عليه و آله و سلّم: «البلآء مسلّطٌ على الأنبياء و الأوليآء، ثمّ الأمثل فالأمثل»(۵)؛

۱- ۱. المصدر: يبقونهم.

۲- ۲. المصدر: ــ و هم ... المغدّق.

۳- ۳. المصدر: ــ الامام.

۴- ۴. هذا كلام المحدّث الجزائرى، راجع: «نور الأنوار» ص ۵.

۵- ۵. ما وجدت الحديث، لا فى طرقنا و لا فى طرق العامّه.

و جواب ما قيل: انّه قد ثبت عن الصادق ــ عليه السلام ــ ما معناه: «ماذهب مالٌ فى برٍّ أو بحرٍ إلاّ و للّه فيه حقٌّ، و لا صيدٌ صيد فى برٍّ أو بحرٍ إلاّ بترك الذكر ذلك اليوم»(۱)؛

فكيف هذا و قد قُتل الائمّه ــ عليهم السلام ــ و نهبت أموالهم و سبيت ذراريهم؟!.

و سيجىء زياده تحقيقٍ لذلك فى هذا الكتاب، فانتظره !.

فَقَالَ لِى: قَدْ كَانَ عَمِّى مُحَمَّدُ بْنُ عَلِىٍ الْبَاقِرُ ــ عَلَيْهِ السَّلاَمُ ــ أَشَارَ عَلَى أَبِى بِتَرْكِ الْخُرُوجِ، وَ عَرَّفَهُ إِنْ هُوَ خَرَجَ وَ فَارَقَ الْمَدِينَهَ مَا يَكُونُ إِلَيهِ مَصِيرُ أَمْرِهِ.

هو أبو جعفر محمّد الباقر بن علىّ ــ زين العابدين ــ بن الحسين بن علىّ بن أبيطالب ــ عليه السلام ــ . <سمّاه رسول اللّه ــ صلّى اللّه عليه و آله و سلّم ــ و لقّبه بالباقر، لتبقّره فى العلم ؛ لحديث جابر المستفيض الطرق المتواتر المعنى و المفادّ لدى الخاصّه و العامّه(۲)>.و هو أنّه روى جابر بن عبداللّه الأنصارى عن النبىّ ــ صلّى اللّه عليه و آله و سلّم ــ انّه قال له : «يا جابر! انّك ستعيش حتّى تدرك رجلاً من أولادى اسمه اسمى، يبقر العلم بقرا، فاذا رأيته فأقرأه منّى السلام. فلمّا دخل محمّدٌ الباقر ــ عليه السلام ــ على جابر و سأله عن نسبه، فأخبره، قام إليه فاعتنقه و قال له: جدّك رسول اللّه ــ صلّى اللّه عليه و آله و سلّم ــ يقرأ عليك السلام»(۳).

و عن أبى جعفر قال: «سمعت جابربن عبداللّه يقول: أنت خير البريّه و جدّك سيّد شباب أهل الجنّه، و جدّتك سيّده نسآء العالمين». و قال : «أمرنى رسول اللّه ــ صلّى اللّه عليه و آله و سلّم ــ أن أقرئك السلام».

ص : ۲۹

۱- ۱. الظاهر انّه اشارهٌ إلى قوله ــ عليه السلام ــ : «ما ضاع مالٌ فى برٍّ و لا بحرٍ إلاّ بتضييع الزكاه ... و ليس يصاد من الطير إلاّ ما ضيّع تسبيحه»، راجع: «بحار الأنوار» ج ۶۹ ص ۳۹۳.

۲- ۲. قارن: «شرح أصول الكافى» ــ لصدر المتألّهين ــ ج ۲ ص ۵۱۹.

۳- ۳. راجع: «الإرشاد» ج ۲ ص ۱۵۸، ۱۵۹. «الوافى» ج ۲ ص ۷۶۹ الرقم ۱۳۹۳.

و أمّه: فاطمه بنت الحسن بن علیّ بن أبیطالب _ علیهم السلام _ . و هو أوّل هاشمیٍّ وُلد من هاشمیّین و علویٍّ من علویّین، و أوّل من اجتمعت له ولاده الحسن و الحسین _ صلوات اللّه علیهم أجمعین _ .

و مناقبه أزید من أن تُحصی. عن عطاء المکّی قال: «ما رأیت العلماء عند أحدٍ قطّ أصغر منهم عند أبیجعفر محمّد بن علیّ بن الحسین، و لقد رأیت الحکم بن عتیبه(۱) مع جلالته فی القوم بین یدیه کأنّه صبیٌّ بین یدَیْ معلّمه»(۲). و کان جابربن یزید الجعفی مع جلاله قدره إذا روی عن محمّد بن علیٍّ _ علیهما السلام _ شیئا قال: «حدّثنی وصیّ الأولیاء و وارث علم الأنبیاء محمّد بن علیّ بن الحسین _ علیهم السلام _ »(۳).

و کانت ولادته سنه تسعٍ و خمسین بالمدینه فی حیاه جدّه الحسین _ علیه السلام _ ؛ و توفّی شهر ربیع الآخر سنه أربع عشره و مائه؛ و هو ابن خمسٍ و خمسین سنه؛ و قیل: سبعٍ و خمسین سنه؛ و قیل: غیر ذلک(۴)>.

فَهَلْ لَقِیتَ بْنَ عَمِّی جَعْفَرَ بْنَ مُحَمَّدٍ؟

قُلْتُ: نَعَمْ!

قَالَ: فَهَلْ سَمِعْتَهُ یَذْکُرُ مِن أَمْرِی شَیْئا؟

قُلْتُ: نَعَمْ!

قَالَ: بِمَ ذَکَرَنِی؟

قُلْتُ: جُعِلْتُ فِدَاکَ! مَا أُحِبُّ أَنْ أَسْتَقْبِلَکَ بِمَا سَمِعْتُهُ مِنْهُ!

۱- ۱. فی النسختین: عیینه ، و التصحیح من المصدر.

۲- ۲. راجع: «بحار الأنوار» ج ۴۶ ص ۲۸۶.

۳- ۳. راجع: «الإرشاد» ج ص ص ۱۶۰. و انظر: «تنقیح المقال» ج ۱ ص ۲۰۲ الرقم ۱۶۲۱، «حلیه الأولیاء» ج ۳ ص ۱۸۶.

۴- ۴. قارن: «ریاض السالکین» ج ۱ ص ۸۰، بتقدیمٍ و تأخیرٍ.

فَقَالَ: أَ بِالْمَوتِ تُخَوِّفُنِی؟!، هَاتِ مَا سَمِعْتَهُ!

فَقُلْتُ: سَمِعْتُهُ یَقُولُ: إِنَّکَ تُقْتَلُ وَ تُصْلَبُ کَمَا قُتِلَ أَبُوکَ وَ صُلِبَ!

فَتَغَیَّرَ وَجْهُهُ وَ قَالَ: «یَمْحُو اللَّهُ مَا یَشَآءُ وَ یُثْبِتُ وَ عِنْدَهُ أُمُّ الْکِتَابِ».

«هل» حرف استفهامٍ یُطلب به التصدیق الایجابی دون التصوّر و التصدیق السلبی. و هی علی قسمین:

بسیطهٌ هی طلب التصدیق عن وجود الشیء فی نفسه ـ کما یقال: هل الجوهر موجودٌ ؟ ـ ؛

و مرکّبهٌ هی طلب التصدیق عن وجود الشیء بصفهٍ ـ کما یقال: هل الجوهر جنسٌ لما تحته أم لا ؟ ـ .> و قال ابن سیده: «لایکون الفعل معها إلاّ مستقبلاً ؛ و هو سهوٌ. قال ـ تعالی ـ : «فَهَل وَجَدتُم مَا وَعَدَ رَبُّکُم حَقا»(۱)؛ و مثله قول الإمام فی المتن.

و «الملاقاه»: المصادفه.

و «نَعَم» بفتح النون و العین ـ و بکسر العین علی لغه کنانه ـ و سکون المیم. و هی هنا للإعلام ، لوقوعها بعد الاستفهام؛ و إن وقعت بعد الخبر فهی حرف تصدیقٍ، أو بعد أمرٍ و نهیٍ فهی حرف وعدٍ.

و «یذکر» ـ علی وزن یکتب ـ ، أی: یجری علی لسانه من أمری شیئا ؟.

و «الامر»: الحال، و یجمع علی «أمور». و أمّا «ألامر» بمعنی طلب الشیء فیجمع علی «أوامر»، فرقا بین المعنیین.

و قولـه: «بِمَ ذکرنی»، أی: بأیّ شیءٍ و «ما» استفهامیهٌ(۲)>؛ قال الفاضل الشارح: «تحذف ألفها وجوبا إذا جُرَّت و تبقی الفتحه دلیلًا علیها، نحو «فیم» و «إلام» و «علام». و ربما تبعت الفتحه الألف فی الحذف، و هو مختصٌّ بالشعر ؛ کقوله:

یَا أبَا الأسودِ لِمْ خلّفتنِی

ص : ۳۱

۱– ۱. کریمه ۱۴۴ الأعراف.

۲– ۲. قارن: «ریاض السالکین» ج ۱ ص ۸۲.

و علّه حـذف الألف منها(۱): الفرق بين الاسـتفهام و الخبر، فلهذا حذفت فی نحو:«فَنَاظِرَةٌ بِمَ يَرجِعُ المُرسَـلُونَ»(۲)، «فِيمَ أَنتَ مِن ذِكرَيهَا»(۳)، «لِمَ تَقُولُونَ مَـا لاَتفعَلُونَ»(۴)؛ و يثبت(۵) فی نحو: «لَمَسَّكُم فِی مَـا أَفَضـتُم فِيهِ عَـذَابٌ عَظِيمٌ»(۶)، «يُؤمِنُونَ بِمَـا أُنزِلَ إِلَيكَ»(۷)، «مَا مَنَعَكَ أَن تَسجُدَ لِمَا خَلَقتُ بِيَدِی»(۸). و كما لاتحذف الألف فی الخبر لاتثبت فی الإستفهام.

و أمّا قرائه عكرمه و عيسی:«عَمَّا يَتَسَآءَلُونَ»(۹) فنادرهٌ(۱۰)-(۱۱).

و أمّا قول حسّان:

عَلَی مَا قامَ يَشتمُنِی لئِيمٌ(۱۲)

فضرورهٌ».(۱۳)

<و «فدائک»: بالمـدّ لمکـان كسـر الفاء، و القصـر لوفتح، و جوّز القصـر مع الكسر أيضا إمّا مطلقاً أو إذا لاقی لام الجرّ، مثل فداء لک(۱۴)>. و قال بعض أهل اللّغه: «الفَـداء ــ مقصورهً ــ بفتـح الفاء و كسـرها: مصـدر فداه»(۱۵). قال صاحب القاموس: «فـداه يفـديه فـداءً و فـدیً ــ و يفتـح ــ و افتـدی به و فاداه: أعطی شـيئا فأنقـذه، و الفداء ككساء و كعلی و إلی و كفتيهٍ: ذلک المعطی؛ و فدّاه تفديهً، قال له: جعلت فداک»؛ انتهی. و قال فی مجمل اللّغه: «فديت الرجل

ص : ۳۲

۱- ۱. المصدر: و علّه الحذف للألف منها.

۲- ۲. كريمه ۳۵ النمل.

۳- ۳. كريمه ۴۳ النازعات .

۴- ۴. كريمه ۲ الصفّ.

۵- ۵. المصدر: ثبتت.

۶- ۶. كريمه ۱۴ النور.

۷- ۷. كريمه ۴ البقره.

۸- ۸. كريمه ۷۵ صآ.

۹- ۹. كريمه ۱ النبأ.

۱۰- ۱۰. المصدر: فنادرٌ.

۱۱- ۱۱. و هذه هی قرائه ابن مسعود و أبیّ أيضا. راجع: «البحر المحيط» ج ۸ ص ۴۱۰، «معانی القرآن» ــ للأخفش ــ ج ۲ ص ۳۴۷، «التفسير الكبير» ج ۳۱ ص ۲.

۱۲- ۱۲. بعده: «كخنزيرٍ تمرَّغ فی رَمَاد»، راجع: «ديوان حسّان بن ثابت الأنصاری» ص ۷۹.

۱۳- ۱۳. راجع: «رياض السالكين» ج ۱ ص ۸۳.

۱۴- ۱۴. قارن: «نور الأنوار» ص ۵.

۱۵- ۱۵. راجع: «رياض السالكين» ج ۱ ص ۸۵.

أفدیه، و هو فداؤک. إذا کسرت مددت، و إذا فتحت قصرت، تقول: هو فداک»[۱]-[۲].

قوله: «استقبلک». أی: أشافهک بالّذی سمعته منه فتکون «ما» موصولهً ؛ أو بشیءٍ سمعته منه، فتکون نکرهً موصوفه.

قوله: «أو بالموت» متعلّقٌ بتخوّفنی.

<قوله: «هات» ـ بکسر التاء ـ : اسم فعلٍ بمعنی أعطنی[۳]>.

قوله: «تُقتل و تُصلب کما قُتل أبوک و صُلب»، «ما» مصدریه ؛ أی کقتله و صلبه.

قوله: «فتغیّر وجهه». الفاء عاطفهٌ سببیّهٌ مثلها فی قوله ـ تعالی ـ :«فَتَلَقَّی آدَمُ مِن رَبِّهِ کَلِمَات فَتَابَ عَلَیهِ»[۴].

قوله: «یمحو اللّه ما یشآء ـ إلی آخره ـ »، «المحو»: اذهاب أثر الشّیء. و إنّما تلا الآیه لما ذکرنا من أنّه یرجو من اللّه أن یمحو ذلک من الکتاب بالبداء.

<اعلم ! أنّ مسئله البداء من غوامض المسائل الإلآهیّه و عویصات المعارف الربّانیّه، و من جمله العلوم الصعبه الّتی قال فیها الصادق ـ علیه السلام ـ : «علومنا صعبٌ مستصعبٌ»[۵] ـ ... الحدیث ـ . و لذا تری الناس حیاری لقصور أفهامهم و ضیق حوصله أذهانهم عن ادراکه علی وجهٍ لایقدح به قاعدهٌ علمیّهٌ و لاینثلم أساسٌ حکمیّهٌ، و لا خللٌ فی تنزیه اللّه و توحیده[۶]>؛ و قد استوفینا الکلام فی هذه المسئله بما لامزید علیه فی کتابنا الکبیر المسمّی بأنوار الحقائق، من أراد الاطّلاع علیها علی وجه التّفضیل فلیرجع إلیه.

و نقاوه ما ذکرناه فی هذا الکتاب هو:> انّ البداء ـ علی وزن السّماء ـ اسمٌ لما ینشی ء

۱- ۱. راجع: «مجمل اللغه» ج ۴ ص ۸۵.

۲- ۲. انظر: «شرح الصحیفه» ص ۵۳.

۳- ۳. قارن: «نور الأنوار» ص ۶.

۴- ۴. کریمه ۳۷ البقره.

۵- ۵. ما وجدته، و قریبٌ منه: «انّ علمنا صعبٌ مستصعبٌ»، راجع: «بحار الأنوار» ج ۲۵ ص ۹۵، و أیضاً: «انّ حدیثنا صعبٌ مستصعبٌ»، راجع: نفس المصدر ج ۲ ص ۲۱۳.

۶- ۶. قارن: «شرح أصول الکافی» ـ لصدر المتألّهین، الطبعه الحجریّه ـ ص ۳۷۸ السطر ۱۳ بتقدیمٍ و تأخیرٍ.

للمرء من الرأی فی أمرٍ و یظهر له من الصواب فیه، فلایُستعمل الفعل فیه مفصولاً عن لام الجارّه(۱)>.

و أصل ذلک من «البـدوّ»، بمعنی: الظهور ؛ قال الراغب: «بـدا الشـیء بـدوّا، أی: ظهر ظهورا بیّنا ؛ قال اللّه ـ تعالی ـ :«وَ بَدَا لَهُم مِنَ اللَّهِ مَا لَم یَکُونُوا یَحتَسِبُونَ»(۲)»(۳). فالبـداء فی اللّغه بمعنی الظهور و البروز و الکشف، لا تجدّد الرای و الندامه عمّا مضـی، لأنّه من مفتریات العامّه. و فی أواخر کتاب المحصّل عن سلیمان بن جریر أو الجمهور ـ علی اختلاف النسـختین ـ الزیـدی أنّه قال : «إنّ أئمّه الرافضه وضعوا مقالتین لشیعتهم لایظفر معها أحدٌ علیهم:

الأولی: القول بالبداء، فاذا قالوا أنّه سیکون لهم أمرٌ و شوکهٌ ثمّ لایکون الأمر علی ما أخبروه، قالوا: بدا للّه ـ تعالی ـ فیه ؛

و الثانیه: التقیّه، فکلّما أرادوا شیئا تکلّموا به، فاذا قیل: هذا خطأٌ أو ظهر لهم بطلانه قالوا: انّما قلناه تقیّهً»(۴).

و أجـاب المحقّق الطوسی ـ رحمـه اللّه ـ فی نقد المحصّل:

عن الأولی: «بأنّهم لا یقولون بالبداء، و إنّما القول به ما کان إلاّ فی روایهٍ رووها عن الصادق ـ علیه السـلام ـ انّه جعل إسـمعیل القائم مقامه بعده، فظهر من إسمعیل ما لم یرتضه منه، فجعل القائم مقامه موسی ـ علیه السلام ـ . فسُئل عن ذلک ؟،

فقال: بَدا لِلّهِ فی إسمعیل.

و هذه روایهٌ، و عندهم إنّ الخبر الواحد لایوجب علما و لاعملاً ؛

و عن الثانیه: بأنّهم لایجوّزون التقیّه إلاّ لمن یخاف علی نفسه، أو علی أصحابه؛ فیظهر ما

ص : ۳۴

۱- ۱. قارن: «شرح أصول الکافی» ـ لصدر المتألّهین، الطبعه الحجریه ـ ص ۳۷۸ السطر ۷.

۲- ۲. کریمه ۴۷ الزمر.

۳- ۳. راجع: «مفردات ألفاظ القرآن» ص ۱۱۳ القائمه ۱.

۴- ۴. راجع: المصدر المذکور فی التعلیقه الآتیه.

لایرجع لفساد أمرٍ عظیمٍ دینیٍ. أمّا إذا کان بغیر هذا الشرط فلایجوّزونها»(۱)؛ انتهی کلامه.

قال صدر الحکماء و المحقّقین فی شرحه لأصول الکافی: «و العجب منه فی انکاره البداء مع ماورد فیه من الأخبار المتوافره و الأحادیث المتظافره المتکثّره الطرق المعتبره الأسانید، و قد أُفرد له بابٌ فی هذا الکتاب و فی کتاب الإعتقادات _ لأبی جعفر محمّد بن علیّ بن بابویه رحمه اللّه _ . ثمّ الّذی نقل من حدیث إسمعیل لیس فی شیءٍ من الکتب المعتبره فی الأحادیث، سیّما أصول الأربعه المشهوره _ ... إلی آخر ما ذکره _ »(۲).

واعتذر الفاضل المجلسی _ رحمه اللّه _ فی شرح الکافی و شرح الأربعین بصدور مثل هذا الکلام عنه بعدم احاطته _ قُدّس سرّه _ کثیرا من الأخبار(۳).

أقول: تعجّب صدر الحکماء فی انکار المحقّق الطوسی _ رحمه اللّه _ البداءَ و کذا اعتذار الفاضل المجلسی له فی غایه البعد فی حقّ من أحاط بالعلوم و ألّف فی کلّ فنٍّ ما یعجز عنه علماء الرسوم ! ؛ فکیف یخفی علیه مثل تلک الأخبار مع عقد أبوابٍ و فصولٍ من المصنّفین المشهورین فیه بعد قطع النظر عن شیوعه و انشعابه فی سایر الأبواب و الأصول بین علماء المعقول و المنقول؛ حتّی أفردوا له قدیما و حدیثاً کتبا و رسائل ؟!؛ و کیف اطّلع علی ماورد فی حکایه إسمعیل مع کونه من النوادر و لم یطّلع علی غیره مع کونه من الشایعات الظواهر ؟!.

فالأنسب بحاله _ أعلی اللّه مقامه _ أن یوجّه کلامه بأنّ مراده من نفیه و تبرّیه من القول به لیس هو المعنی الحقّ للبداء الّذی قام بلزوم القول به الإجماعُ، و دلّت علیه نصوص الکتاب و السنّه بلانزاعٍ. بل غرضه الشریف و نظره المنیف إلی المعنی الّذی أورده الموردِ علی ظاهر الروایه المنقوله فی حکایه إسمعیل، فانّ المنصوص المتواتر عند الامامیّه انّ أئمّتهم _ علیهم السلام _ هم المنصوبون من قبل اللّه _ تعالی _؛ و من صریح قول رسول اللّه _ صلّی

۱- ۱. راجع: «نقد المحصّل» ص ۴۲۱.

۲- ۲. راجع: «شرح أصول الکافی» _ الطبعه الحجریّه _ ص ۳۷۸ السطر ۲۳.

۳- ۳. حیث قال : «و أعجب منه انّه أجاب المحقّق الطوسی _ رحمه اللّه _ فی نقد المحصّل عن ذلک لعدم احاطته _ قدّس سرّه _ کثیرا بالأخبار»، راجع: «مرآه العقول» ج ۲ ص ۱۲۳.

اللّه عليه و آله و سلّم ــ حيث أخبرنا بأساميهم و أنسابهم واحدا بعد واحدٍ إلى إثنى عشر إماما. و هذا الخبر يكذّبه، فانّه لو كان ما عند الاماميه صحيحا لوجب أن يعرف جعفربن محمّد و يعرف خواصّ شيعته لئلاّ يغلط هو و شيعته هذا الغلط. فكأنّ المحقّق ــ رحمه اللّه ــ قال: خبر الإثنى عشر متواترٌ يفيد القطع، بخلاف خبر إسمعيل ؛ و المسئله أصوليّةٌ.

و يوافق قــول ذلـك المحقّق ما أورده الصـدوق فى كتاب إكمال الـدين عن الزيـديّه انّهم قالوا: «و ممّا يكـذّب دعوى الإماميّه إنّهم زعموا أنّ جعفر بن محمّدٍ ــ عليه السـلام ــ نصّ لهم على إسـمعيل و أشار إليه فى حال(١) حياته؛ ثمّ إنّ إسمعيل مات فى حياته، قال(٢): ما بدا للّه فى شـيءٍ كما بدا(٣) فى إسـمعيل ابنى. فان كان خبر(۴) الاثنى عشـر صحيحا كان لأقلّ من أن يعرف جعفر بن محمّد و يعرِّف خواصّ شيعته لئلاّ يغلط هو و هم هذا الغلط(۵)» ؛

فأجاب الصـدوق بقوله: «قلنا لهم: لم(۶) قلتـم انّ جعفر بـن محمّـدٍ ــ عليـه السـلام ــ نصّ على إسـمعيل بالامـامه؟، و مـا ذلك الخبر؟(٧)، و مـن تلقّـاه بـالقبول؟، فلـم يجــدوا إلى ذكر(٨) ذلـك سبيلاً!، فانّما(٩) هـذه حكـايةٌ ولّـدها قومٌ قائلون(١٠) بامامه إسـمعيل. و ليس لها أصلٌ، لانّ الخبر بذكر الأئمّه الإثنى عشـر قد رواه الخاصّ و العامّ عن النّبى ــ صلّى اللّه عليه و آله و سلّم ــ و الأئمّه ــ عليهم السلام ــ »(١١)؛ انتهى كلامه.

فالعجب من الصدر المذكور، كيف غفل عن هذا و أورد ما أورد؟!.

و قال شيخ الطائفه فى مبحث النسخ من العدّه: «و أمّا البداء فحقيقةً فى اللغه هو الظهور،

١– ١. المصدر: ــ حال.

٢– ٢. المصدر: فقال.

٣– ٣. المصدر: + له.

۴– ۴. المصدر: الخبر.

۵– ۵. المصدر: + العظيم.

۶– ۶. المصدر: بم.

٧– ٧. المصدر: + و من رواه؟.

٨– ٨. المصدر: ــ ذكر.

٩– ٩. المصدر: و انّما.

١٠– ١٠. المصدر: قالوا.

١١– ١١. راجع: «كمال الدين و تمام النعمه» ص ۶٩.

و لـذلك يقال: بـدا لنا سور المدينه، و بدا لنا وجه الرأی(۱)، قـال اللّه _ تعالی _ : «وَ بَـدَا لَهُم سـَيِّئَاتُ مَا عَمِلُوا»(۲)، «وَ بَدَا لَهُم سَيِّئَاتُ مَا كَسَبُوا»(۳). و يراد بذلک كلّه: «ظهر». و قد يُستعمل(۴) فی العلم بالشیء بعد أن لم يكن حاصلاً، و كذلک فی الظنّ.

فأمّا إذا أضيفت هذه اللفظه إلی اللّه _ تعالی _ ، فمنه ما يجوز إطلاقه عليه، و منه ما لايجوز ؛

و أمّا(۵) مايجوز من ذلک: فهو ما أفاد النسـخ بعينه، و يكون اطلاق ذلک عليه علی ضـربٍ من التوسّع. و علی هذا الوجه يُحمل جميع ما ورد عن الصادقين _ عليهما السـلام _ من الأخبار المتضـمّنه لاضافه البـداء إلی اللّه _ تعالی _ ؛ دون ما لايجوز(۶) من حصول العلم بعد أن لم يكن. و يكون وجه اطلاق ذلک فيه _ تعالی _ التشبيه، و(۷) هو أنّه إذا كان ما يدلّ علی النسخ يظهر به للمكلّفين ما لم يكن ظاهرا لهم(۸) و يحصل لهم العلم به بعد أن لم يكن حاصلاً لهم، أطلق علی ذلک لفظ «البداء» ؛

و أمّا ما لايجوز اطلاقه عليه _ تعالی _ : فهو أن يأمر _ تعالی _ المكلّف بنفس مانهاه علی الوجه الّذی نهاه عنه فی الوقت الّذی نهاه منه»(۹).

و قـال فی مجمع البحرين: «قـد تكثّرت الأحـاديث من الفريقين فی البـداء، مثـل: مـا بعث اللّه نبيّـا حتّی يقرّله بالبـداء؛ أی: يقرّ له بقضاءٍ مجـدّدٍ فی كلّ يومٍ بحسب مصالح العباد لم يكن ظاهرا عندهم و كان الاقرار عليهم بذلک للردّ علی من زعم أنّه _ تعالی _ فرغ من الأـمر ؛ و هم اليهود، لأـنّهم يقولون: انّ اللّه عـالمٌ فی الأزل بمقتضـيات الأشياء فقـدّر كلّ شـیءٍ علی وفق علمه. و فی الخبر: الأقرع و الأبرص و الأعمی بدا للّه أن يبتليهم، أی: قضا ذلک. و هو معنی

۱- ۱. المصدر: + و.

۲- ۲. كريمه ۳۳ الجاثيه.

۳- ۳. كريمتان ۴۷ ، ۴۸ الزمر.

۴- ۴. المصدر: + ذلک.

۵- ۵. المصدر: فأمّا.

۶- ۶. المصدر: + عليه.

۷- ۷. المصدر: _ التشبيه و.

۸- ۸. المصدر: _ لهم.

۹- ۹. راجع: «عدّه الأصول» ج ۲ ص ۲۹.

البداء، لأنّ القضاء سابقٌ»(۱).

و قال السيّد السند الداماد ــ رحمه اللّه ــ فی نبراس الضياء: «البداء منزلته فی التكوين منزله النسخ فی التشريع، فما هو فی الأمر التشريعی و الأحكام التكليفيّه نسخٌ فهو فی الأمر التكوينی و المكوّنات الزمانيّه بداءٌ؛ فالنسخ كأنّه بداءٌ تشريعیٌّ؛ و البداء كأنّه نسخٌ تكوينیٌّ. و لا ـ بداء فی القضاء و لا بالنسبه إلی جناب القدس الحقّ و المفارقات المحضه من ملائكته القدسيّه و فی متن الدهر الّذی هو ظرف مطلق الحصول الفارق و الثبات الباتّ و وعاء عالم الوجود كلّه؛ إنّما البداء فی القدر و فی امتداد الزمان الّذی هو أفق التفصّي و التجدّد، و ظرف التدريج و التعاقب، و بالنسبه إلی الكائنات الزمانيّه و مَن فی عالم الزمان و المكان و إقليم المادّه و الطبيعه. و كما أنّ حقيقه النسخ عند التحقيق انتهاء الحكم التشريعی و انقطاع استمراره ــ لا رفعه و ارتفاعه عن وعاء الواقع ــ ، فكذا حقيقه البداء عند الفحص البالغ انبتات استمرار الأمر التكوينیّ و انتهاء اتّصال الافاضه. و مرجعه تحديد زمان الكون و تخصيص وقت الافاضه، لا أنّه ارتفاع المعلول الكائن عن وقت كونه و بطلانه فی حدّ حصوله. هذا علی مذاقّ الحقّ و مشرب التحقيق»(۲)؛ انتهی كلامه.

<و دُفع هذا بأنّه و إن سلّم كون الأمر التكوينی قابلاً للانتهاء و الانقطاع ــ كحال الحوادث الزمانيّه فی تصرّمها و تجدّدها ــ ، لكن البداء يخالف ذلك بوجهين:

أحدهما: انّ البداء كما تحقّق فی الأمر التكوينی تحقّق فی الأمر التشريعی أيضا؛ كما أمر اللّه ــ تعالی ــ خليله بذبح إسمعيل ــ عليه السلام ــ ، كما فی قوله ــ تعالی ــ حكايةً عن إسمعيل ــ عليه السلام ــ : «فَافعَل مَا تُؤمَر سَتَجِدُنِیَ إن شَاءَ اللَّهُ مِنَ الصَّابِرِينَ»؛

و ثانيهما: إنّ فی النسخ يتعدّد زمانا مقتضی الأمر المنسوخ و مقتضی الأمر الناسخ ؛ و

۱- ۱. راجع: «مجمع البحرين» ــ الطبعه الحجريّه ــ ص ۸ السطر ۲۷.

۲- ۲. راجع: «نبراس الضياء» ص ۵۵ بتغييراتٍ يسيرهٍ. و انظر: «مرآه العقول» ج ۲ ص ۱۲۹ ، «شرح أصول الكافی» ــ لصدر المتألّهين، الطبعه الحجريّه ــ ص ۳۷۹ السطر ۸.

وحده الفعل الوارد علیه النسخ وحدهٌ مبهمهٌ نوعیهٌ یقع فیه التکثّر و التجدّد و الاستمرار، و وحده الفعل الوارد علیه البداء وحدهٌ عددیّهٌ شخصیّهٌ. کما فی قصّه کلا الاسماعیلین، فانّ الذبح فعلٌ واحدٌ و کون الشخص الواحد أمام أمرٍ واحدٍ تعلّق به الأمر و النهی جمیعا ؛ فأین هذا من مشابهه النسخ و إجرائه مجراه؟!(۱)>.

و الظاهر انّ محل النزاع لیس البداء بمعنی ظهور الرأی و الندم بعد ما لم یکن، و لابمعنی القضاء _ کما هو مذهب علماء العامّه حیث اصطلحوا علی تفسیر البداء بالقضاء، و فسّروا کلّما رأوا فی الحدیث لفظ البداء بمعنی القضاء، کما فعلوا فی شروحهم الأحادیث کشرح الصحیحین(۲) و غیره ؛ و کما فعله ابن الأثیر فی النهایه(۳)؛ و صاحب مجمع البحرین، کما مرّ آنفا(۴) _ ؛

و لا بمعنی الازاله و النسخ فی الأوامر التکوینیّه بمنزله النسخ فی الأوامر التشریعیّه؛

بل البداء الّذ ّی هو محلّ النزاع بین الفریقین _ موافقا لما یفهم من قوله تعالی:«یَمحُو اللَّهُ مَا یَشَاءُ وَ یُثبِتُ وَ عِندَهُ أُمُّ الکِتَابِ»، و لما یظهر بعد التأمّل فی الروایات و ملاحظه المناسبه مع المعنی اللغوی _ عبارهٌ عن زوال أمرٍأو سنوح أمرٍ _ علی سبیل منع الخلوّ _ فی الألواح و الصحائف المسطوره بالأقلام الإلآهیّه من جهه ظهور صلاحٍ و صوابٍ فی تلک السنوح و الزوال. و هذا المعنی من لوازم وجود النسخ إن کان بمعنی انتهاء الحکم الشرعی ؛ و بمنزله الجنس له إن کان بمعنی رفع الحکم الشرعی. فالبداء أعمّ من النسخ صدقا علی التقدیر الأوّل و مفهوما علی التقدیر الثّانی ؛ فتدبّر!.

ص : ۳۹

۱- ۱. راجع: «شرح أصول الکافی» _ لصدر المتألّهین، الطبعه الحجریّه _ ص ۳۷۹ السطر ۲۳، بتغییرٍ یسیر.

۲- ۲. راجع: نفس المصدر و الصفحه، السطر ۱۵.

۳- ۳. حیث قال فی معنی البداء: «أی: قضـی بذلک، و هو معنی البداء هاهنا، لأنّ القضاء سابقٌ و البداء استصواب شیء عُلم بعد أن لم یعلم، و ذلک علی اللّه _ عزّ و جلّ _ غیر جایزٍ»، راجع: «النهایه فی غریب الأثر و الحدیث» ج ۱ ص ۱۰۹.

۴- ۴. أی فی الصفحه السابقه.

و قال صدر الحكماء و المحقّقين فى شرحه على الكافى: «انّ القوى المنطبعه الفلكيّه لم تحط بتفاصيل ما سيقع من الأمور دفعةً واحدةً ــ لعدم تناهى تلك الأمور ــ ، بل إنّما ينتقش فيها الحوادث شيئا فشيئا و جملةً فجملةً مع أسبابها و عللها على نهج مستمرٍّ و نظام مستقرٍّ، فانّ ما يحدث فى عالم الكون و الفساد فانّما هو من لوازم حركات الأفلاك المسخّره للّه ــ تعالى ــ ، أو نتايج بركاتها. فهى تعلم أنّه كلّما كان كذا فهما حصل لها العلم بأسباب حدوث أمرٍ ما فى هذا العالم حكمت بوقوعه فيه، فينتقش فيها ذلك الحكم. و ربّما تأخّر بعض الأسباب الموجد لوقوع الحادث على خلاف ما يوجبه بقيّه الأسباب لو لاذلك السبب، و لم يحصل لها العلم بذلك بعدُ لعدم اطّلاعها على سبب ذلك المسبّب، ثمّ لمّا جاء أوانه و اطّلعت عليه حكمت بخلاف الحكم الأوّل، فيمحى عنها نقش الحكم السابق و ثبت الحكم الآخر. مثلاً ـ لمّا حصل لها العلم بموت زيدٍ بمرض كذا فى ليله كذا لأسبابٍ تقتضى ذلك و لم يحصل لها العلم بتصدّقه الّذى سيأتى به قبل ذلك الوقت ــ لعدم اطّلاعها على أسباب التصدّق بعدُ ــ ثمّ علمت به و كان موته بتلك الأسباب مشروطا بأن لايتصدّق، فيحكم أوّلاً بالموت و ثانيا بالبرء. و ذلك لأنّ شأن النفوس أن يكون توجّهها إلى بعض المعلومات و اشتغالها به يذهلها عن البعض الآخر. ثمّ اذا كانت الأسباب لوقوع أمرٍ و لا ـ وقوعه متكافئةً و لم يحصل لها العلم برجحان أحدهما بعدُ ــ لعدم مجىء أوان سبب ذلك الرجحان بعدُ ــ كان لها التردد فى وقوع ذلك الأمر ولاوقوعه، فينتقش فيها الوقوع تارةً و اللاوقوع أخرى ؛ فهذا هو اللبّ فى البداء و المحو و الاثبات و التردّد و أمثال ذلك من أمور العالم. فاذا اتّصلت بتلك القوى نفس النبىّ أو الامام و قرأ فيها بعض تلك الأمور فله أن يخبر بما رآه بعين قلبه أو شاهده بنور بصيرته أو سمع بأُذن قلبه.

و أمّا نسبه ذلك كلّه إلى اللّه ــ تعالى ــ ، فلأنّ كلّ ما يجرى فى العالم الملكوتى إنّما يجرى باراده اللّه ــ تعالى ــ ، بل فعلهم بعينه فعل اللّه ــ سبحانه ــ ، حيث إنّهم «لَايَعصُونَ اللَّهَ مَا

أَمَرَهُم وَ يَفعَلُونَ مَا يُؤمَرُونَ»(۱)، إذ لا داعی لهم إلی الفعل إلّا إراده اللّه _ عزّوجلّ _ ؛ لاستهلاک إرادتهم فی إرادته. و مَثَلُهُم کمثـل الحـواسّ للانسـان، کلّما همَّ بأمرٍ محسوسٍ امتثلت الحواسّ لماهمَّ به. فکلّ کتابهٍ تکون فی هـذه الألواح و الصـحف فهو أیضـا مکتوبٌ للّه _ عزّوجـلّ _ بعـد قضـائه السـابق المکتوب بقلمه الأوّل. فیصـحّ أن یوصف اللّه _ عزّوجلّ _ نفسه بأمثال ذلک بهذا الاعتبار ؛ و إن کان مثل هذه الأمور یشعر بالتغیّر و السنوح، و هو _ سبحانه _ منزّهٌ عنه، فانّه کلّ ما وجد أو سیوجد فهو غیر خارجٍ عن عالم ربوبیّته»(۲).

و قد اقتفی أثره الفاضل القاسانی فی الوافی(۳).

و یرد علیه: انّ هـذا هوشأن الناقصـین عن المرتبه الجمعیّه ؛ و أمّا نبیّنا محمّد _ صـلّی اللّه علیه و آله و سلّم _ فلمرتبته الجمعیّه و تمامیّته الکامله لایحجبه الخلق عن الحقّ ؛ فهو کلّ الأشیاء و الأشیاء کلّه، لمظهریّته الألوهیّه _ کما مرّ غیر مرّهٍ _ .

أمّا تحقیق البـداء علی طریقتنا، فیحتاج إلی تمهید مقدّمهٍ ؛ هی: إنّ الوجود ذومراتب کثیرهٍ متفاوتهٍ فی الکمال و النقص و الضعف و الشدّه، و لکلّ مرتبهٍ معانٍ معقولهٍ و آثارٍ مختصّهٍ. و المراتب الوجودیّه ینطوی بعضها فی بعضٍ و یحیط بعضها لبعضٍ، فالآثار المترتّبه علی مرتبهٍ من المراتب غیر الآثار المترتّبه علی مرتبهٍ أخری. فکلّ واحدٍ من الموجودات مقصورٌ علی حدّه المعیّن و آثاره المخصوصه، من لدن العقل الأوّل إلی الهیولی الأولی المظلمه. فیلزم هـذا الوجود المطلق بحسب کلّ مرتبهٍ من المراتب و منزلٍ من المنـازل مهیّهً مخصوصهً و امکـان خـاصٍّ مظهرٍ لاسمٍ خاصٍّ، فعالَم الغیب مظهرٌ لاسم الباطن، و عالم الشـهاده لاسم الظاهر، و المجرّدات لاسم القدّوس، و المادّیات لاسم المذلّ ؛ و علی هذا القیاس. فالکلّ من

۱- ۱. کریمه ۶ التحریم.

۲- ۲. ما وجدت العبارات فی «شرح أصول الکافی» لصدر المتألّهین. و الظاهر انّ منشأ وهم المصنّف فی هذا الاسناد هو قول المحقّق المجلسی حیث قال: «ما ذکره بعض الأفاضل فی شرحه علی الکافی ...»، ثم نقل هـذه العبارات حرفیّاً، راجع: «مرآه العقول» ج ۲ ص ۱۲۹.

۳- ۳. راجع: «الوافی» ج ۱ ص ۵۰۷، من غیر اسنادٍ الی أستاذه و أبیزوجته.

الشّؤون الإلآهيّه و مراتب نزول الوجود فی تلک المقامات المتکثّره. و الکلّ موجودٌ بوجودٍ واحدٍ وحیٌّ بحیاهٍ واحدهٍ.

و النظر إلی هویّه النفس و مقاماتها الراتبه الشخصیّه من حدّ العقل إلی حدّ الوهم و الفکر و الخیال _... و هلمّ إلی مراتب الحسّ حتّی الادراک اللمسیّ الّتی کلّها موجودهٌ بوجودٍ واحدٍ للنفس حیّهٌ بحیاتها إلی الوجه الجزئی الحضوری _ یؤیّد ما ذکرناه و ینوّر ما قرّرناه _ علی ما لایخفی علی الأزکیاء _.

فاذا تمهّد هذه المقدّمه فنقول: النور الأوّل إذا کان فی مرتبه القدر فله أن یتبدّل و یتغیّر، لأنّ لازم هذه المرتبه ترتّب هذا الأثر، فکلٌّ من التردّد و الابتلاء و البداء محمولٌ علی حقیقته بلا لزوم مفسدهٍ و التنزیه المحض بحاله _ کما هو مقرّرٌ فی مقامه _. و کذا النبیّ إذا کان فی مرتبه القدر و لزمه التجدّد و الزوال و التغیّر، و یعبّر عنه بالبداء ؛ فتدبّر تفهم !.

و خلاصه ما ذکره القوم فی هذاالمقام من الحکماء و أرباب الحدیث من العلماء هو: إنّ المراد من کتاب المحو و الاثبات هو بعض مراتب القدر الّذی یتبدّل و یتغیّر. و به یتعلّق البداء و فیه یتصحّح تبدیل الأحکام التکوینیّه، لأنّ لازم هذا البعض ترتّب هذا الأثر من أمّ الکتاب الّذی هو لوح القضاء الّذی لایتطرّق إلیه البداء، و هو العقل الأوّل و سائر العقول القادسه المجرّده.

و أمّا أرباب الحدیث حسب ماروی عن أئمّتهم المعصومین _ علیهم السلام _: فهو> إنّه _ تعالی _ خلق لوحا سمّاه: «لوح المحو و الاثبات»، و قد کتب فیه الآجال و الأرزاق علی طریق التعلیق و الشرط، کأن یکون عمر زیدٍ ثلاث سنین إن قطع رحمه، و ثلاثین إن وصله. فان أتی بالأوّل محا الثانی ؛ و إن أتی بالثانی محا الأوّل ؛ و کذا فی جانب الأرزاق و غیرها من التقدیرات. و قد رُوی أنّه _ تعالی _ ینظر إلی ذلک اللوح فی کلّ یومٍ ثلاثمائه نظرهٍ یمحو فی کلّ نظرهٍ ما یشاء و یثبت ما یشاء(۱)؛

۱- ۱. ما وجدت حدیثاً مطابقاً لهذا فی مصادرنا الروائیّه.

و لوحا محفوظا عن التغيير و التبديل لايلحقه محوٌ و لااثباتٌ، بل الأمور مثبتهٌ فيه على ما هى عليه فى الواقع(۱)>.

و فى الحقيقه لاتنا فى بين المروىّ و ما ذكره الحكماء _ كما لايخفى على الأزكياء _ .

يَا مُتَوَكِّلُ، إِنَّ اللَّهَ أَيَّدَ هَذَا الْاءَمْرَ بِنَا وَ جَعَلَ لَنَا الْعِلْمَ وَ السَّيْفَ، وَ خَصَّ بَنُو عَمِّنَا بِالْعِلْمِ وَحْدَهُ.

«الأيد»: القوّه من آد يئيد أيدا إذا قوى و اشتدّ.

و المراد «بهذا الأمر»: الدين(۲) و الشريعه المحمّديّه؛ و الأمامه و الخروج.

و قيل: طلب ثار الحسين _ عليه السلام _(۳).

و قوله: «بنا»، أى أهل البيت. و هذا لا يدلّ على اعتقاده مذهب الزيديّه، لأنّ الأحاديث فى صحّه اعتقاده و برائه ساحته ممّا ترميه الزيديّه به كثيرهٌ(۴)؛ فهذا الكلام منه محمولٌ على ولوعه فى الأمر بالمعروف و النهى عن المنكر حتّى يرجع الحقّ إلى صاحب الحقّ من الأئمّه المعصومين _ عليهم السلام _ . كما يُحكى عن زيدٍ أنّه لما خفقت الرايه على رأسه قال: «الحمد للّه الّذى أكمل دينى؛ و اللّه(۵) إنّى كنت أستحيى من رسول اللّه _ صلّى اللّه عليه و آله و سلّم _ أن أردَ عليه الحوض غدا و لم آمر بين أمّته بمعروفٍ و لم أنه عن منكرٍ»(۶).

ص : ۴۳

۱- ۱. قارن: «نور الأنوار» ص ۶.

۲- ۲. كما نصّ عليه فى «التعليقات» ص ۱۲.

۳- ۳. هذا قول محقّق المجلسى، راجع: «الفرائد الطريفه» ص ۳۴. و انظر: «نور الأنوار» ص ۶ ، من غير اسنادٍ.

۴- ۴. كما روى الصدوق عن عمرو بن خالد انّه قال: قال زيد بن علىٍّ: «... و حجّه زماننا أخى جعفر بن محمّد _ عليهما السلام _ ، لايضلّ من تبعه و لايهتدى من خالفه»، راجع: «الأمالى» ص ۴۳۶.

۵- ۵. المصدر: _ و اللّه.

۶- ۶. راجع: «تنقيح المقال» ج ۱ ص ۴۶۹ السطر ۵، «رياض السالكين» ج ۱ ص ۹۲.

فَقُلتُ: جُعِلتُ فِدَاکَ! إِنِّی رَأَیْتُ النَّاسَ إِلَی بْنِ عَمِّکَ جَعْفَرٍ أَمْیَلَ مِنْهُمْ إِلَیْکَ وَ إِلَی أَبِیکَ؟!،

قَالَ: إِنَّ عَمِّی مُحَمَّدَ بْنَ عَلِیٍّ وَ ابْنَهُ جَعْفَرا دَعَوَا النَّاسَ إِلَی الْحَیَاهِ وَ نَحْنُ دَعَوناهُمْ إِلَی الْمَوتِ.

<«أمیل منهم إلیک»، أی: أشدّ حبّا له، من مال إلیه، أی: أحبّه _ کما نصّ علیه الزمخشری فی الأساس(۱) _، لا من «مال یمیل میلًا» أی: عدل. و هو مفعول ثانٍ لرأیت، لأنّها قلبیّهٌ. و صحّ تفضیل الناس علی أنفسهم باعتبارین(۲)>.

و «الحیاه» فی المشهور عند الجمهور حقیقهٌ فی القوّه الحسّاسه أو ما یقتضیها ؛ و بها سمّی الحیوان حیوانا. و یطلق علی القوّه النامیه مجازا، لأنّها من طلایعها و مقدّماتها. و علی ما تختصّ بالانسان من الفضائل _ کالعلم و العمل و الایمان _ من حیث إنّها غایتها و کمالها.

و «الموت» بازائها یطلق فی کلّ مرتبهٍ ؛ قال _ تعالی _ : «قُل اللَّهُ یُحیِیکُم ثُمَّ یُمِیتُکُم»(۳)، و قال: «إعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ یُحیِی الأَرضَ بَعدَ مَوتِهَا»(۴)، و قال: «أَ وَ مَن کَانَ مَیْتا فَأَحیَینَاهُ وَ جَعَلنَا لَهُ نُورا یَمشِی بِهِ فِی النَّاسِ»(۵). و إذا وصف بها الباری _ سبحانه _ أرید بها صحّه اتّصافه بالعلم و القدره اللازمین لهذه القوّه فینا، أو معنیً قائمٌ بذاته یقتضی ذلک ؛ هذا ما ذکروا.

و الحقّ انّ الحیاه لیست ممّا یختصّ حقیقتها بالقوّه الحسّاسه الّتی فی هذه الحیوانات، أو مبدأها فقط _ کما توهّم _، بل لکلّ شیءٍ حیاهٌ یخصّه بها یسبّح اللّه بحمده ؛ و بازائها موتٌ هو عدم تلک عنه _ کما قال تعالی : «وَ إن مِن شَیءٍ إلَّا یُسَبِّحُ بِحَمدِهِ وَ لَکِن لاَتَفقَهُونَ تَسبِیحَهُم»(۶) _ . و ذلک لأنّ لکلّ شیءٍ وجودا یخصّه به ینفعل عمّا فوقه و یفعل فیما تحته، و

۱- ۱. راجع: «أساس البلاغه» ص ۶۱۰ القائمه ۲.

۲- ۲. قارن: «ریاض السالکین» ج ۱ ص ۹۳.

۳- ۳. کریمه ۲۶ الجاثیه.

۴- ۴. کریمه ۱۷ الحدید.

۵- ۵. کریمه ۱۲۲ الأنعام.

۶- ۶. کریمه ۴۴ الإسراء.

هـذا الانفعال و الفعل فی هـذه الحیوانات هما الاحساس و التحریک، و فی الانسان هما التعقّل و الرویّه، و فی النبات هما التعذّی و التولید ؛... و هکذا القیاس فیما علا و ما سفل حتّی یرجع فی إحدی الحاشیتین الفعل إلی الانفعال و فی الأخری بالعکس، لأنّه محض الوجود و الفعلیه. و بما کان لکلّ موجودٍ وجهٌ خاصٌّ إلی موجـده ــ و هو اللّه ــ ، کان سـریان نور الحیاه فیه ؛ و بما کان له وجهٌ إلی نفسه کان فیه من الظلمه و الکثافه و العدم و الموت.

قـال بعض المحقّقین: «ثمّ لاـیخفی علی المحقّق انّه قـد ثبت فی مقامه انّ لکلّ نوعٍ جسـمانیٍ صورهً مفارقهً منه موجودهً فی عالم الملکوت الأـعلی الربّـانی و فی علم اللّه، و هو اسمٌ من أسـمائه، و هو مـدبّرٌ لهـذا النوع ذو عنـایهٍ به هو بـالحقیقه لسـانه عنـد اللّه بالتسبیح و التقدیس، و هو سمعه و بصره، و به حیاته، فکلّ جسمٍ حیٌّ بالتحقیق» ؛ انتهی کلامه.

قیل: الحیاه حیاتان: حیاه النفس، و حیاه القلب ؛

و کذا الموت اثنان: موت النفس، وموت القلب ؛ فمن مات نفسه زالت عنه دنیاه، و من مات قلبه زال عنه مولاه.

و سُئل عن بعضهم: «ما علامه موت القلب و حیاته»؟ قال: «حیاه القلب اثنان: وجدان اللذّه من الطاعه، و وجدان الألم من المعصیه ؛ و علامه موته فقدانهما ؛ کما انّ من علامه حیاه النفس وجدان اللذّه من الراحه و وجدان الألم من الشدّه».

فَقُلتُ: یَابْنَ رَسُولِ اللَّهِ! أَ هُمْ أَعْلَمُ أَمْ أَنْتُمْ ؟،

فَأَطْرَقَ إِلَی الْاءرْضِ مَلِیّا ... ، ثُمَّ رَفَعَ رَأْسَهُ وَ قَالَ: کُلُّنَا لَهُ عِلْمٌ غَیْرَ أَنَّهُم یَعْلَمُونَ کُلَّ مَا نَعْلَمُ وَ لاَنَعْلَمُ کُلَّ مَا یَعْلَمُونَ.

«أطرق ملیّا»، أی: سکت و لم یتکلّم.

و «الملی» ــ کما قال صاحب الکشّاف ــ : هو الزمان الطویل(۱)، من «الملاوه»

۱- ۱. راجع: «الکشّاف» ج ۲ ص ۵۱۱.

ـ مثلّثه المیم ـ .

>و قیل فی قوله ـ تعالی ـ : «وَ اهْجُرنِی مَلِیّا»(۱) أی: دهرا طویلاً ؛ عن الحسن و مجاهد و سعید بن جبیر(۲)(۳)<.

و أمّا «الملأ» ـ بالهمزه ـ فبمعنی: الغنیّ المتموّل من الملاءه بمعنی الغنی و الثروه. >و قال صاحب الکشّاف أیضا: «فلانٌ ملیٌّ بکذا: إذا کان مطیقا له قادرا علیه(۴)»(۵). و عن ابن الأنباری: «انّه من الملاوه و الملوءه، و هما المدّه من الزمان؛ و فی أوّلهما الحرکات الثلاث»(۶)<.

>قال بعضهم: «لعلّه إنّما أطرق للتقیّه أو للتفکّر فی أنّ مراد المتوکّل بالعلم هل هی العلوم النظریّه أو الحکمه العملیّه ـ المعبّر عنها بالسیاسات المدنیّه ـ ، أو لأجل ابانه أنّه لیس بینه و بین هؤلاء الّذین هم من أصحاب العصمه نسبهٌ، لعدم المجالسه؛ و حمل کلام یحیی علی الحمّیه البشریّه بعیدٌ»؛ انتهی(۷)<.

و قال الفاضل الشارح: «إطراقه إنّما هو للتفکّر هل استفهام المتوکّل من باب تجاهل العارف لیعلم حقیقه اعتقاد یحیی فی جعفرٍ و أبیه ـ علیهما السلام ـ؟، أو هو علی صرافته استفهامٌ حقیقیٌّ، أو هو للانکار التوبیخی ـ مثل قوله تعالی: «قُل ءَ أَنتُم أَعلَمُ أَمِ اللَّه»(۸) ـ »(۹).

أقول: و یحتمل أن یکون إطراقه لأجل أن یکون کیف یتکلّم معه ـ کما قال ـ صلّی اللّه

۱- ۱. کریمه ۴۶ مریم.

۲- ۲. راجع: «التبیان فی تفسیر القرآن» ج ۷ ص ۱۳۰.

۳- ۳. قارن: «شرح الصحیفه» ص ۵۵.

۴- ۴. فی الکشّاف : مطیقاً له مضطلعاً به.

۵- ۵. راجع: الکشّاف ج ۲ ص ۵۱۱.

۶- ۶. قارن: «شرح الصحیفه» ص ۵۵.

۷- ۷. کما حکاه أیضاً المدنی، راجع: «ریاض السالکین» ج ۱ ص ۹۶.

۸- ۸. کریمه ۱۴۰ البقره.

۹- ۹. راجع: «ریاض السالکین» ج ۱ ص ۹۶.

علیه و آله و سلّم ـ : «کلّم الناس علی قدر عقولهم»(۱) ـ ؛ لأنّه کان من العلماء، کما قال الرضا ـ علیه السلام ـ فی شأنه: «انّه من علماء آل محمّدٍ»(۲) ـ .

<قوله: «رأسه» بالهمزه، و بقلبها ألفا تخفیفا، لکنّه غیر مشهورٍ عند أرباب الاشتقاق(۳)>.

ثُمَّ قَالَ لِی: أَ کَتَبْتَ مِن ابْنِ عَمِّی شَیْئا؟

قُلْتُ: نَعَمْ،

قَالَ: أَرِنِیهِ!

فَأَخْرَجْتُ إِلَیْهِ وُجُوها مِنَ الْعِلْمِ. وَ أَخْرَجْتُ لَهُ دُعَاءً أَمْلاَهُ عَلَیَّ أَبُوعَبْدِاللَّهِ ـ عَلَیْهِ السَّلاَمُ ـ ، وَ حَدَّثَنِی أَنَّ أَبَاهُ مُحَمَّدَ بْنَ عَلِیٍ ـ عَلَیْهِمَا السَّلاَمُ ـ أَمْلاَهُ عَلَیْهِ وَ أَخْبَرَهُ أَنَّهُ مِنْ دُعَاءِ أَبِیهِ عَلِیِّ بنِ الْحُسَینِ ـ عَلَیْهِمَا السَّلاَمُ ـ مِن دُعَاءِ الصَّحِیفَهِ الکَامِلَهِ.

فَنَظَرَ فِیهِ یَحْیَی حَتَّی أَتَی عَلَی آخِرِهِ؛ وَ قَالَ لِی: أَ تَأْذَنُ فِی نَسْخِهِ؟

فَقُلْتُ: یَابْنَ رَسُولِ اللَّهِ! أَ تَسْتَأذِنُ فِیمَا هُوَ عَنْکُم؟!.

«من» فی قوله: «من ابن» ابتدائیّهٌ. و المشهور فی نونها ـ سواءٌ کانت ابتدائیّهً أو غیرها ـ الفتح إن لاقت لام التعریف، طلبا للخفّه فیما کثر استعماله ـ نحو: «مِنَ النَّاسِ»(۴)، و «مِنَ الَّذِینَ فَرَّقُوا»(۵)ـ . و الکسر فی غیره ـ کما هنا و «من ابنک» ـ لعدم کثره استعماله، فیُرجع

ص : ۴۷

۱- ۱. ما وجدته. و قریبٌ منه: «نحن معاشر الأنبیاء أمرنا أن نکلّم الناس علی قدر عقولهم»، راجع: «بحار الأنوار» ج ۱ ص ۱۰۶، ج ۱۶ ص ۲۸۱؛ «کلّم الناس بما یعرفون»، راجع: نفس المصدر ج ۳ ص ۲۲۱.

۲- ۲. راجع: «عیون أخبار الرضا» ج ۱ ص ۴۷۷.

۳- ۳. قارن: «نور الأنوار» ص ۶.

۴- ۴. کریمه ۱۰۸ النساء.

۵- ۵. کریمه ۳۲ الروم.

فیه إلی تحصیل المناسبه المشهوره _ و هی تحریک الساکن بالکسره _ لکمال المناسبه بینهما(١).

<قوله: «وجوها» أی: أنواعا و أبوابا ؛ مأخوذٌ من «الوجه»، و هو ما یتوجّه إلیه الانسان من عملٍ و غیره.

قوله: «املاه علیَّ» بالألف من أملیت الکتاب إملاءً، و یقال: أمللته إملالاً ؛ و الأولی لغه تمیم و قیسٍ، و الأخری لغه الحجاز و بنی أسد ؛ و جاء الکتاب العزیز بهما، قال _ تعالی _ : «فَهِی تُملَی عَلَیهِ بُکرَهً وَ أَصِیلًا»(٢)، و قال _ عزّوجلّ _ : «وَ لْیملِلِ الَّذِی عَلَیهِ الحَقُّ»(٣). و قیل: الثانیه أصلٌ للأولی ؛ فالإملاء أصله: إملال، أبدلت اللام یاءً(۴) _ کما فی تمطّی و تظنّی، أی: تمطّط و تظنّن _ ، و کذلک تفعل العرب إذا اجتمع حرفان من جنسٍ واحدٍ جعلوا بدل الثانی من غیر ذلک الجنس ؛ و علیه قوله _ تعالی _ : «وَ قَد خَابَ مَن دَسَّاهَا»(۵)، أی: دسّسها. و قیل: «بل کلٌّ منهما أصلٌ برأسه، فلیس جعل أحدهما أصلاً و الآخر فرعا أولی من العکس»(۶)>.

<و یوجد فی بعض النسخ بالهمزه،

و حکم السیّد السند الداماد _ قدّس سرّه _ بأنّه تصحیفٌ(٧)؛

و هو کما تری !، لأنّ مثل هذا القلب شایعٌ ذائعٌ(٨)>.

قوله: «من دعاء الصحیفه الکامله»، بدلٌ من قوله: «من دعاء أبیه». و «الصحیفه» فی اللغه قطعهٌ من قرطاسٍ أو جلدٍ کُتِب فیها، و الجمع صحف و صحائف.

ص : ۴۸

١- ١. و انظر: «نور الأنوار» ص ۶، «ریاض السالکین» ج ١ ص ٩٧.

٢- ٢. کریمه ۵ الفرقان.

٣- ٣. کریمه ٢٨٢ البقره.

۴- ۴. هذا قول محقّق الداماد، راجع: «شرح الصحیفه» ص ۵٧. و انظر: «التعلیقات» للفیض ص ١٢، «الفرائد الطریفه» ص ٣٩.

۵- ۵. کریمه ١٠ الشمس.

۶- ۶. قارن: «ریاض السالکین» ج ١ ص ٩٧.

٧- ٧. ما وجدت هذا الحکم منه فی شرحه علی الصحیفه الکریمه.

٨- ٨. قارن: «نور الأنوار» ص ۶.

و تسـميه الدعاء بالصـحيفه مجازٌ من قبيل تسـميه الظرف باسم المظروف، و هذه الصـحيفه هى الملقّبه بانجيل أهل البيت و زبور آل محمّد ــ صلّى اللّه عليه و آله و سلّم ــ ذكر ذلك محمّد بن شهر آشوب ــ رحمه اللّه ــ فى معالم العلماء(۱).

قوله: «فى نسـخه»، يقال: نسخت الكتاب نسخا ــ من باب نفع ــ : نقلته و انتسخته. و «النسخه»: الكتاب المنقول ؛ و الجمع: نُسَخ ؛ مثل غُرفَه و غُرَف.

فَقَالَ: أَمَا انِّى لاَـُخرِجَنَّ إِلَيْكَ صَحِيفَةً مِنَ الدُّعَاءِ الْكَامِلِ مِمَّا حَفِظَهُ أَبِى عَنْ أَبِيهِ، وَ إِنَّ أَبِى أَوصَانِى بِصَونِهَا وَ مَنْعِهَا مِن غَيْرِ أَهْلِهَا.

«أما» ــ بفتح الهمزه و تخفيف الميم ــ : حرف الاستفتاح.

<و اللام فى قوله «لأخرجنّ» لجواب القسم، و القسم يدلّ عليه الجواب. و التقدير: و اللّه لأخرجنّ»(۲)>.

قوله: «و إنّ أبى أوصانى ــ ... إلى آخره ــ »، بكسر الهمزه، و الواو للاستيناف، أو للحال ؛ و بفتحها عطفا على «حفظه»، أى: من جمله ما أوصانى أبى بصونها.

و «الصون»: المنع من الضياع و الابتذال.

قَالَ عُمَيْرٌ: قَالَ أَبِى: فَقُمْتُ إِلَيْهِ فَقَبَّلْتُ رَأْسَهُ وَ قُلتُ لَهُ: وَ اللّهِ يَابْنَ رَسُولِ اللّهِ! إِنِّى لاَـَدِينُ اللّهَ بِحُبِّكُمْ وَ طَاعَتِكُمْ، وَ إِنِّى لاَءَرْجُو أَنْ يُسْعِدَنِى فِى حَيَاتِى وَ مَمَاتِى بِوَلاَيَتِكُمْ.

<«فقمت إليه»، ضمّن «قام» معنى توجّه، أو «بادر»، فعدّاه بــ «الى»؛ أى: فقمت

---

۱ – ۱. راجع: «معالم العلماء» ص ۱۲۵ الرقم ۸۴۷ عنـد ذكر متوكل بن عمير بن المتوكّل؛ و ص ۱۳۱ الرقم ۸۸۶ فى ترجمه يحيى بن علىّ بن محمد بن الحسين الرقّى.
۲ – ۲. قارن: «رياض السالكين» ج ۱ ص ۱۰۱.

متوجّها أو مبادرا إليه .

قوله: «فقبّلت رأسه»، من التقبيل، بمعنى اللثم(۱)>.

<قوله: «لأدين اللّه بحبّكم» أى: أجعل حبّكم و طاعتكم دينا لى أعبد اللّه ــ عزّوجلّ ــ به(۲)>؛ يقال: دان بالاسلام دينا: تعبّد به.

<قوله: «و انّى لأرجو» أى: أُؤَمّل، من رجوته أرجوه رجوا ــ على فعول ــ و الاسم الرجاء ؛ و رجيته ــ من باب رمى ــ لغةً.

قوله: «يسعدنى فى حياتى و مماتى»، يقال: سعد فلانٌ فى دينٍ أو دنياً يسعد ــ من باب تعب ــ فهو سعيدٌ، و الاسم: السعاده(۳)>.

و الحياه و المماه قد مرّ معنا هما.

<و السعاده قسمان: دنيويّةٌ، و أخرويّةٌ؛

و الدنيويّه قسمان: بدنيّةٌ ــ كالصحّه و السلامه و وفور القوّه و الشهامه ــ ؛

و خارجيّةٌ ــ كالأهل و الأولاد و الأموال و ترتّب أسباب المعاش و حصول مايحتاج إليه من المال ــ .

و الأخرويّه أيضا قسمان:

علميّةٌ ــ كالمعارف و الحقائق ــ ؛

و عمليّةٌ ــ كالطاعات و الخيرات ــ ؛(۴)> و الأولى جنّه المقرّبين ؛ و الثانيه جنّه أصحاب اليمين.

و كما أنّ الحُسن و الجمال من عوارض القسم الأوّل من الدنيويّه فالفضائل و الأخلاق الجميله من عوارض القسم الأوّل من الأخرويّه؛ و يتعدّد أقسام الشقاوه بازائها. قيل

ص : ۵۰

۱- ۱. قارن: «رياض السالكين» ج ۱ ص ۱۰۲.

۲- ۲. قارن: «التعليقات» للفيض ص ۱۲. و انظر: «الفرائد الطريفه» ص ۴۱.

۳- ۳. قارن: «رياض السالكين» ج ۱ ص ۱۰۳.

۴- ۴. قارن: «رياض السالكين» ج ۱ ص ۱۰۳.

لأميرالمؤمنين عليٍّ ـ عليه السلام ـ : صف الجاهل،

قال: قد فعلت(۱). فالسعاده و الشقاوه بحسب العلم و الجهل ذاتيّتان أزلاً ـ و أبدا مخلّدتان دائما و سرمدا ؛ و بحسب الأعمال الحسنه و السيّئه يترتّب عليهما المكافات و المجازات و يتقدّر بحسبهما المثوبات و العقوبات، كقوله ـ تعالى ـ : «جَزَاءً بِمَا كَانُوا يَكسِبُونَ»(۲)، و لايكون هذه الشقاوه مخلّدةً إلاّ ماشاء اللّه.

و قد يتركّب بعضها مع بعضٍ و ينفرد، إلاّ أنّ أكثر السيّئات و أكبرها يتبع الجهل و أغلب الحسنات و أعظمها يتبع العلم ـ اللّهمّ اجعلنا من السعداء المقبولين و لاتجعلنا من الأشقياء المردودين، بمحمّدٍ و آله المعصومين ـ !.

قوله: «بوَلايتكم»، الباء للسببيّه. و «الوَلايه» <بفتح الواو ـ بمعنى النصره و المتابعه و المحبّه، و بكسرها بمعنى تولّى الأمور و تدبيرها و مالكيّه التصرّف فيها. فعلى الأوّل يكون من باب اضافه المصدر إلى المفعول، و على الثانى من باب الاضافه إلى الفاعل(۳)>.

فَرَمَى صَحِيفَتِيَ الَّتِي دَفَعْتُهَا إلَيْهِ إلَى غُلَامٍ كَانَ مَعَهُ، وَ قَالَ: أُكْتُبْ هَذَا الدُّعَاءَ بِخَطٍّ بَيِّنٍ حَسَنٍ وَ أَعْرِضْهُ عَلَيَّ لَعَلِّي أَحْفَظُهُ، فَإِنِّي كُنْتُ أَطْلُبُهُ مِن جَعْفَرٍ ـ حَفِظَهُ اللَّهُ ـ فَيَمْنَعُنِيهِ.

«رماها»، أى: ألقاها من يده. <و الظّاهر انّ فى هذا الزمان صدور مثله لم يكن من سوء الأدب كما هو الآن، و إلاّ فلايجوز صدور مثله عن مثله!(۴)>.

و «الغلام» ورد بمعنى العبد، و بمعنى الخادم،<و بمعنى الابن الصغير. و اطلاقه على

۱- ۱. هكذا العباره فيالنسختين، و صحيحها على ما فى النهج: «و قيل له: صف لنا العاقل ، فقال ـ عليه السلام ـ : .... ، فقيل: فصف لنا الجاهل، فقال: قد فعلت!»، راجع: «نهج البلاغه» الحكمه ۲۳۵ الصفحه ۵۱۰.

۲- ۲. كريمتان ۹۵، ۸۲ التوبه.

۳- ۳. قارن: «شرح الصحيفه» ص ۵۹ مع تلخيص بعض عباراته، و انظر: «نور الأنوار» ص ۶.

۴- ۴. قارن: «نور الأنوار» ص ۷.

الرجل مجازٌ باسم ما كان عليه.

و «كتب كتبا» من باب قتل، و أصله الجمع، و منه الكتيبه.

و البيّن _ كسيّد _ : الواضح، من «بان يبين»: إذا وضح.

و «أعرضه علىّ»، أى: أرنيه.

و «لعلّ» هنا للتعليل، أى: لأحفظه عن ظهر قلبى.

«فيمنعنيه» _ من منع الشىء _ : إذا لم يعطه(۱)>.

قَالَ مُتَوَكِّلٌ: فَنَدِمْتُ عَلَى مَا فَعَلْتُ، وَ لَم أَدْرِ مَا أَصْنَع!، وَ لَم يَكُنْ أَبُوعَبْدِاللَّهِ _ عَلَيْهِ السَّلاَمُ _ تَقَدَّمَ إِلَيَّ أَلاَّ أَدْفَعَهُ إِلَى أَحَدٍ.

ثُمَّ دَعَى بِعَيْبَهٍ، فَاسْتَخْرَجَ مِنْهَا صَحِيفَهً مُقَفَّلَهً مَخْتُومَهً؛ فَنَظَرَ اِءلَى الْخَاتَمِ وَ قَبَّلَهُ وَ بَكَى!، ثُمَّ فَضَّهُ وَ فَتَحَ الْقُفْلَ، ثُمَّ نَشَرَ الصَّحِيفَهَ وَ وَضَعَهَا عَلَى عَيْنِهِ وَ أَمَرَّهَا عَلَى وَجهِهِ.

«ندم ندما و ندامه»: إذا فعل شيئا ثمّ كرهه.

و «العيبه» _ بعين المهمله _ : وعاءٌ يُجعل فيه الثياب أو لامه الحرب؛ <و من المستعار: هو عيبه فلانٍ، أى: موضع سرّه.

و «مقفّله»: اسم مفعولٍ من قفّله إذا وضع عليه القفل.

و «الختم»: الطبع، قال الأزهرى: «الخاتِمَ بالكسر: الفاعل، و بالفتح ما يوضع على الطّينه، و الختام الّذى يُختم به على الكتاب»(۲).

و «فضّ الخاتم» _ من باب قتل _ : كسره.

و «نشر الثوب و الكتاب»: خلاف طواه.

ص : ۵۲

۱- ۱. قارن: «رياض السالكين» ج ۱ ص ۱۰۴.

۲- ۲. راجع: «تهذيب اللغه» ج ۷ ص ۳۱۳ القائمه ۱.

و «أمرّ»: من المرور، يقال: أمرّ على عينيه يده، و أمرّ الموسى على الرأس. و إنّما فعل ذلک تعظیما و تبرّكا(۱)>.

وَ قَالَ: وَ اللَّهِ يَا مُتَوَكِّلُ! لَولاَ مَا ذَكَرْتَ مِن قَولِ ابْنِ عَمِّى ــ : إِنَّنِى أُقْتَلُ وَ أُصْلَبُ ــ لَمَا دَفَعْتُهَا إِلَيکَ، وَ لَكُنْتُ بِهَا ضَنِينا، وَ لَكِنِّى أَعْلَمُ أَنَّ قَولَهُ حَقٌّ أَخَذَهُ عَنْ آبَائِهِ، وَ أَنَّهُ سَيَصِحُّ.

لعصمتهم و صدق قولهم. و لأنّ قولهم ينتهى إلى اللّه ــ تعالى ــ ، فكيف يتطرّق إليه الشبهه، لأنّه أخذ قوله عن أبيه و أبوه عن أبيه إلى أن ينتهى إلى رسول اللّه ــ صلّى اللّه عليه و آله و سلّم ــ و هو عن جبرئيل عن ربّ الجليل.

<قال بعض المحقّقين: اعلم ! أنّه ليس المراد من أخذه عن آبائه حتّى ينتهى إلى رسول اللّه ــ صلّى اللّه عليه و آله و سلّم ــ ما يفهمه الظاهريّون من الناس انّ من شأنهم حفظ الأقوال خلفا عن سلفٍ حتّى يكون فضلهم على سائر الناس بقوّه الحفظ للمسموعات أو بكثره المحفوظات، بل المراد أنّ نفوسهم القدسيّه قد استكملت بنور العلم و قوّه العرفان بسبب اتّباع الرسول ــ عليه و عليهم السلام ــ بالمجاهده و الرياضه مع زياده استعدادٍ أصلىٍّ و صفاءٍ و طهارهٍ فى الغريزه، فصارت مرآةً(۲) مجلوّةً يحاذى بها شطر الحقّ بواسطه مرآهٍ أخرى أو بغير واسطهٍ.

ألا ترى أنّ المرائى المتعدّده المحاذيه(۳)، أو المحاذيه لمرآهٍ أخرى هى بحذاء الشمس ينعكس ضوء الشمس إلى جميعها؟!؛ فهكذا حال من اتّبع الرسول حقّ المتابعه يصير محبوب الحقّ ــ كما قال تعالى: «إِن كُنتُم تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِى يُحبِبكُمُ اللَّهُ»(۴) ــ ؛ و من أحبّه ــ تعالى ــ أفاض عليه كما أفاض على حبيبه ــ صلوات اللّه عليه ــ ؛ لكن الفرق ثابتٌ بين المتبوع و

۱- ۱. قارن: «رياض السالكين» ج ۱ ص ۱۰۵.

۲- ۲. المصدر: كمرآه.

۳- ۳. المصدر: المتحاذيه.

۴- ۴. كريمه ۳۱ آل عمران.

التابع.

و بالجمله یجب أن یُعلم أنّ علوم(۱) الأئمّه ــ علیهم السـلام ــ لیست اجتهادیهً و لاسمعیهً من طرق الحواسّ، بل علومهم کشفیّهٌ لدنّیّهٌ تفیض علی قلوبهم أنوار العلم و العرفان عن اللّه ــ سبحانه ــ ، لابواسطه أمرٍ مباینٍ من سماعٍ أو کتابهٍ محسوسهٍ أو روایهٍ أو شیءٍ من هذا القبیل.

و ممّا یدلّ علی ما بیّناه وأوضـحناه قول أمیرالمؤمنین ــ علیه السلام ــ : «علّمنی رسول اللّه ــ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم ــ ألف بابٍ من العلم، فانفتح لی من کلّ بابٍ ألف باب»(۲)؛ و قول الرسول ــ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم ــ : «أُعطِیت جوامع الکلم، و أعطَی علیٌّ جوامع العلم»(۳).

و معنی تعلیم الرسول له ــ علیه السـلام ــ هو إعداد نفسه الشریفه القابله لأنوار الهدایه علی طول الصحبه و دوام الملازمه بتعلیمه و ارشـاده إلی کیفیّه السـلوک إلی اللّه ــ تعـالی ــ ، بتطویع النفس الحیوانیّه و قواهـا لمـا أمرها به و اسـتخدمها فیه الروح العقلیّ الإلآهیّ، و اشارته ــ صـلّی اللّه علیه و آله و سـلّم ــ إلی أسباب التطویع و الریاضه حتّی استعدّ للانتقاش بالأمور الغیبیّه و الإخبار عن المغیبات.

و لیس التعلیم البشری ــ سواءٌ کان المعلّم رسولاً أو غی‍ـره ــ هو ایجاد العلم، و إن کان أمرا یلزمه الایجاد و الافاضه من اللّه ــ تعالی ــ . و فی قوله ــ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم ــ : و أُعطَی علیٌّ جوامع العلم ــ بصیغه البناء للمفعول ــ ، دلیلٌ ظاهرٌ علی أنّ المعطِی لعلیٍّ جوامع العلم لیس هو النـبیّ ــ علیه السـلام ــ ، بـل الّـذی أعطـاه ذلـک هوالمعطی للنـبیّ جوامع الکلم، و هو الحقّ سبحانه(۴)؛ فافهم هذا المقام فانّه من مزالّ الأقدام!»؛ انتهی(۵)>.

۱ـ ۱. المصدر: علم.

۲ـ ۲. راجع: «الخصال» ج ۲ ص ۶۴۳.

۳ـ ۳. راجع: «الأنوار النعمانیّه» ج ۱ ص ۳۲، «أمالی الطوسی» ص ۱۰۵، «بحار الأنوار» ج ۱۶ ص ۳۱۷.

۴ـ ۴. من قوله: «و معنی تعلیم الرسول له ...» الی هنـا، قارن: «شـرح المحقّق البحرانی» علی نهـج البلاغه ج ۱ ص ۸۴؛ عنه: «علم الیقین» ــ للمحقّق الفیض ــ ج ۲ ص ۷۳۰.

۵ـ ۵. قارن: «ریاض السالکین» ج ۱ ص ۱۰۸.

قال بعضهم: «هذا و إن كان تحقيقا حسنا إلّا انّه باطلاقه _ أعمّ من أن يكون علوما شرعيةً أو غير شرعيهٍ _ غير صحيحٍ باجماع الأمّه. و لا ينافى ذلك أنّ علومهم لدنّيّةٌ، لأنّ العلوم غير متناهيهٍ _ كما لايخفى على ذوى البصيره _ ».

أقول: كون علومهم شرعيّةً لاينافى أن لا_ تكون اجتهاديّةً و لا سمعيّةً، كما توهّمه هذا القائل ؛ لأنّ معنى كون علومهم كشفيّةً لدنّيّةً أنّهم _ صلوات اللّه عليهم _ يتّصلون بالحقيقه المحمّديّه و يأخذون العلوم منها بلاواسطهٍ. فكأنّ هذا القائل لم ينظر فى قول بعض المحقّقين: «انّهم _ عليهم السلام _ كالمرايا المتحاذيه ينطبع فى كلّ واحدٍ منها ما ينطبع فى الأخرى» ؛ و هذا بيّنٌ لمن له معرفةٌ بالعلوم الحِكْميّه و العرفانيّه.

فَخِفْتُ أَنْ يَقَعَ مِثْلُ هَذَا الْعِلْمِ إِلَى بَنِى أُمَيَّهَ فَيَكْتُمُوهُ وَ يَدَّخِرُوهُ فِى خَزَائِنِهِمْ لِاءَنْفُسِهِمْ.

قيل: «الخوف» هنا بمعنى العلم _ قال تعالى: «فَمَن خَافَ مِن مُوصٍ جَنَفا»(۱)، و قال: «إِلاَّ أَن يَخَافَا أَلاَّ يُقِيمـَا حُدُودَ اللَّهِ»(۲) _ .

<و قيل: «الخوف والخشيه إنّما يستعملان فى مقام العلم، لأنّ الخوف منشأه ظنٌّ مخصوصٌ، و بين العلم و الظنّ مشابهةٌ من وجوهٍ كثيرهٍ، فصحّ اطلاق أحدهما على الآخر استعمالاً شايعا ؛ من ذلك قولهم: أخاف أن ترسل السماء، يريدون التوقّع و الظنّ الغالب الجارى مجرى العلم.

و الحقّ أنّ «خفت» هنا بمعنى خشيت، و هو متعارفٌ بين الأعراب الآن»(۳).

قوله _ عليه السلام _ : «مثل هذا العلم»، مثل مقحمه أى: هذا العلم، كقولهم: «مثلك لا يبخل»، أى: أنت لاتبخل.

ص : ۵۵

۱- ۱. كريمه ۱۸۲ البقره.

۲- ۲. كريمه ۲۲۹ البقره.

۳- ۳. راجع: «التفسير الكبير» ج ۵ ص ۶۶.

قوله: «إلی بنیأمیّه» متعلّقٌ بیقع.

قوله: «فیکتموه و یـدّخروه» بحذف النون فیهما نیابهً عن الفتحه، لنصـبهما بالعطف علی «یقع» المنصوب بأن(۱)>. <و فی نسخه ابن ادریس باثبات النون فیهما، وحینئذٍ فالفاء فیه للاستیناف ؛ علی حدّ قوله:

أَ لَم تَسأَلِ الرَّبعَ القَواءَ فَینطِقُ(۲)

أی: فهو ینطق(۳)>.

و «کتم الشیء یکتمه» ـ من باب قتل ـ : أخفاه. «فیکتموه» بضمّ التاء. و فی نسخه ابن ادریس: فیکتمونه، بکسرها. و الأصل فیها الضمّ، إلاّ أنّه أوثرالکسر للمزواجه و المشاکله بینه و بین الفعل الّذی بعـده، و هو «و یـدّخرونه»؛ کما قالوا: «أخـذه ما قـدُم و ما حدُث» ـ بضمّ دال حدث ـ لمزاوجه الفعل الأوّل.

و «الادّخار»: اعداد الشیء لوقت الحاجه إلیه. فأصل «یدّخروه»: یذتخروه، علی یفتعلوه ـ ، قُلبت التاء دالاً لموافقتها لها فی الجهر، و أدغمت الدال فی الدال بعد قلبها إلیها، لتقاربهما.

فَأَقْبِضْـهَا وَ أَکْفِنِیهَا وَ تَرَبَّصْ بِهَا. فَإِذَا قَضَـی اللَّهُ مِن أَمْرِی وَ أَمْرِ هَؤلاَءِ القَومِ مَا هُوَ قَاضٍ، فَهِیَ أَمَانَهٌ لِی عِنْدَکَ حَتَّی تُوصِلَهَا إِلَی ابْنَی عَمِّی ـ : مُحَمَّدٍ وَ إِبْرَاهِیمَ، إبْنَی عَبْدِاللَّهِ بْنِ الْحَسَنِ بْنِ الْحَسَنِ بْنِ عَلِیٍّ ، عَلَیْهِمَـا السَّلاَمُ ـ ؛ فَإِنَّهُمَـا الْقَائِمَانِ فِی هَـذَا الْاءَمْرِ بَعْدِی.

<«قبض الشیء» ـ من باب ضرب ـ : أخذه.

ص : ۵۶

۱- ۱. قارن: «ریاض السالکین» ج ۱ ص ۱۱۳.

۲- ۲. تمامه: «و هل تخبرنک الیوم بیداء سملق». البیت لجمیل بثینه، راجع: «دیوانه» ص ۱۴۴.

۳- ۳. قارن: «نور الأنوار» ص ۷، «الفرائد الطریفه» ص ۴۴.

و «أكفنيها»: من قولهم: كفاه الأمر، أى: قام مقامه ؛ فمعناه: أى قُم مقامى فى حفظها.

و «التربّص»: المكث و الانتظار.

و «القضاء»: الحكم.

«القوم»: جماعه الرجال ليس فيهم إمرأهٌ، و جمعه: أقوام. سمّوا بذلك لقيامهم بالعظائم و المهمّات. و القوم يُذكّر و يؤنّث، فيقال: قام القوم و قامت القوم، و كذلك كلّ اسمٍ جمعٍ لا واحد له من لفظه ــ نحو رهط و نفر ــ.

و «الأمانه» فى الأصل مصدر أمِن الخائف ــ بالكسر ــ أمانهً، ثمّ استعمل المصدر فى الأعيان مجازا، فقيل للوديعه: أمانه.

و «حتّى» يحتمل الغايه، و التعليل ؛ و الفعل بعدها منصوبٌ بأن مضمرهً على الصحيح ــ كما هو مذهب البصريّين ــ ، لابحتّى نفسها ــ كما هو مذهب الكوفيّين ــ . و إن المضمره و الفعل فى تأويل المصدر مخفوضٌ بحتّى.

و «محمّد» و «إبراهيم»: هما الخارجان على أبى جعفر المنصور. قال الشهرستانى فى الملل و النحل: «كان يحيى بن زيدٍ قد فوّض الأمر إليهما ؛ فخرجا بالمدينه و مضى ابراهيم إلى البصره و اجتمع الناس عليهما، فقتلا»(۱)؛ انتهى(۲)>.

قال بعض الأعلام: «روى الكلينى حديثا طويلًا، و فيه أنّ الصادق ــ عليه السلام ــ منعهما عن الخروج أشدّ المنع. و منه استدلّ بعض المتأخّرين(۳) على أنّهما ملعونان مطرودان من رحمه اللّه. و حمل التشبيه المذكور فيما سيأتى ــ من قوله: انّى لأعلم انّكما ستخرجان كما خرج زيدٌ ــ ، على مطلق الخروج و القتل، لا فى الحقّيه، فانّ زيدا محقٌّ قطعا».

و هو غير جيّدٍ، لأنّه إن أراد الحقّيه فى الواقع فهما و زيدٌ سواءٌ ــ لورود النهى بالنسبه

---

۱ – ۱. قال الشهرستانى: «و قد فوض الأمر بعده إلى محمّد و ابراهيم الإمامين، و خرجا بالمدينه و مضى ابراهيم إلى البصره و اجتمع الناس عليهما و قتلا أيضاً»، راجع: «الملل و النحل» ج ۱ ص ۱۳۹.

۲– ۲. قارن: «رياض السالكين» ج ۱ ص ۱۱۵.

۳– ۳. المصدر: المعاصرين.

إليهم جميعا ــ ؛

و إن أرادها بالنسبه إلى الاعتقاد فكذلك(۱)، فانّه لم يخرج أحدٌ من هؤلاء إلّا لطلب ثار الحسين ــ عليه السلام ــ ؛ أو لرفع تسلّط الظلمه عن بنى هاشم ؛ أو ليكون خليفةً و حاكما، و لا ريب أنّهم أحقّ من بنى أميّه بها نظرا إلى الواقع و الاعتقاد و إن كان أصلها لغيرهم ــ و هم المعصومون منهم، عليهم السلام ــ . نعم، يفرّق بينهما و بين زيدٍ بايذائهما للامام ــ عليه السلام ــ و عدم ايذاء زيدٍ له.

و قد عرفت الجواب عنه. مع أنّ فى ذلك الحديث الطويل: «انّه لمّا أرسل إليهم الدوانيقىّ فقيّدوهم و حملوهم فى محامل لاوطاءلها و أوقفوهم بالمصلّى لكى يشتمهم الناس فكفّ الناس عنهم و رقّوا لحالهم. ثمّ لمّا أتى بهم إلى باب المسجد ــ الباب الّذى يقال له: باب جبرئيل ــ ، اطلع عليهم أبوعبداللّه ــ عليه السلام ــ و عامه ردائه مطروحةٌ بالأرض. ثمّ اطلع من باب المسجد فقال: لعنكم اللّه يا معاشر الأنصار ــ ثلاثا ! ــ ، ما على هذا عاهدتم رسول اللّه ــ صلّى اللّه عليه و آله و سلّم ــ و لا بايعتموه، أما و اللّه إن كنت حريصا و لكنّنى غُلبت و ليس للقضاء مدفّعٌ. ثمّ انّه دخل بيته فحمّ عشرين ليلةً لم يزل يبكى فيها الليل و النهار حتّى خيف عليه. و لو لم يكن(۲) إلاّ بكاؤه ــ عليه السلام ــ لكان كافيا فى عدم جواز تناول أعراضهم باللعن و السبّ»(۳)؛ انتهى.

و هذا تحقيقٌ حسنٌ كما ذكرناه لك فيما سبق.

قوله: «فى هذا الأمر»، أى: الخروج بالسيف؛ أو أمر وصيّته.

قَالَ الْمُتَوَكِّلُ: فَقَبَضْتُ الصَّحِيفَهَ. فَلَمَّا قُتِلَ يَحْيَى بْنُ زَيْدٍ صِرْتُ إِلَى الْمَدِينَهِ، فَلَقِيتُ أَبَاعَبْدِاللَّهِ ــ عَلَيْهِ السَّلاَمُ ــ . فَحَدَّثْتُهُ الْحَدِيثَ عَنْ

۱- ۱. المصدر: أيضاً.

۲- ۲. المصدر: + له.

۳- ۳. راجع: «نور الأنوار» ص ۷.

يَحْيَى؛ فَبَكَى وَ اشْتَدَّ وَجْدُهُ بِهِ، وَ قَالَ: رَحِمَ اللَّهُ ابْنَ عَمِّى وَ أَلْحَقَهُ بِآبَآئِهِ وَ أَجْدَادِهِ.

قوله «و اشتدّ وجده به»: الوجد بالفتح: الحزن، يقال وجد فى الحزن وجدا.

<قوله: «و أجداده» عطفٌ على الآباء، و العطف مع دخولهم فيهم لفائده التأكيد المعتبره فى الإطناب؛ كعطف الشىء على مرادفه(۱)>.

وَ اللَّهِ ــ يَا مُتَوَكِّلُ! ــ مَا مَنَعَنِى مِن دَفعِ الدُّعَاءِ إِلَيهِ إِلاَّ الَّذِى خَافَهُ عَلَى صَحِيفَهِ أَبِيهِ. وَ أَينَ الصَّحِيفَهُ؟،

فَقُلتُ: هَا هِىَ،

فَفَتَحَهَا وَ قَالَ: هَذَا ــ وَ اللَّهِ! ــ خَطُّ عَمِّى زَيدٍ وَ دُعَاءُ جَدِّى عَلِيِّ بْنِ الحُسَينِ ــ عَلَيْهِمَا السَّلاَمُ ــ .

«الواو» فى «و أين» للاستيناف.

<و «أين» اسم استفهامٍ عن المكان مبنىٌّ على الفتح، خبرٌ للصحيفه؛ قُدّم عليها لتضمّنه معنى الاستفهام(۲)>.

و «ها» فى قوله: <«ها هى» حرف تنبيهٍ ؛ و المشهور بين النحاه أنّها لا تدخل من المفردات إلاّ على أسماء الاشاره. و جوّزوا الفصل بينها و بين اسم الاشاره إمّا بقسمٍ أو بضميرٍ ؛ وحينئذٍ فإمّا أن يقال بتقدير اسم الاشاره ــ و التقدير: «هذه هى» ــ ، فهى خبرٌ للمحذوف المقدّر، و إنّما حذف لدلاله الخبر عليه ــ كقوله تعالى ــ : «لَم يَلبَثُوا إِلاَّ سَاعَهً مِن نَهَارٍ بَلاَغٌ»(۳)، أى: هذا بلاغٌ ــ ؛

أو بتقدير خبر «هى» ليكون مدخولها جملهً(۴)>، <فتكون «هى» مبتدأً، و التقدير: ها

ص : ۵۹

۱- ۱. قارن: «رياض السالكين» ج ۱ ص ۱۲۱.

۲- ۲. قارن: «رياض السالكين» ج ۱ ص ۱۲۴.

۳- ۳. كريمه ۳۵ الأحقاف.

۴- ۴. قارن: «نور الأنوار» ص ۷ بزيادهٍ ما.

هی ذی. و ترجیح أحد الوجهین علی الآخر مبنیٌّ(۱) علی خلافهم فی أنّه إذا دار الأمر بین کون المحذوف مبتدأ و کونه خبرا، فأیّهما أولی؟؛

فقیل: کونه المبتدأ، لأنّ الخبر محطّ الفائده ؛ و لأنّ حذفه أکثر، فالحمل علیه أولی ؛

و قیل: الأولی کونه الخبر، لانّ التجوّز فی أواخر الجمل أسهل(۲)>.

ثُمَّ قَالَ لِابْنِهِ: قُمْ یَا إِسْمَعِیلُ، فَأْتِنِی بِالدُّعَاءِ الَّذِی أَمَرْتُکَ بِحِفْظِهِ وَ صَونِهِ.

فَقَامَ إِسْمَعِیلُ، فَأَخْرَجَ صَحِیفَهً کَأَنَّهَا الصَّحِیفَهُ الَّتِی دَفَعَهَا إِلَیَّ یَحْیَی بْنُ زَیْدٍ. فَقَبَّلَهَا أَبُوعَبْدِاللَّهِ وَ وَضَعَهَا عَلَی عَیْنِهِ وَ قَالَ: هَذَا خَطُّ أَبِی وَ إِمْلَآءُ جَدِّی ــ عَلَیْهِمَا السَّلَامُ ــ بِمَشْهَدٍ مِنِّی.

«اسمعیل» هو أکبر ولد جعفر الصادق ــ علیه السلام ــ <الّذی ذهبت فرقهٌ من الشیعه إلی القول بامامته ؛ و یُعرفون بالاسماعیلیّه. یکنّی أبامحمّدٍ، و یُعرف بالأعرج. و أمّه فاطمه بنت الحسین الأثرم بن الحسن بن علیّ بن أبیطالب ــ علیهما السلام ــ . و مات فی حیاه أبیه ــ علیه السلام ــ و دُفن بالبقیع. روی أنّ أبا عبداللّه ــ علیه السلام ــ جزع علیه جزعا شدیدا و وجد به وجدا عظیما و تقدّم سریره بغیر حذاءٍ ولارداءٍ. و أمر بوضع سریره علی الأرض قبل دفنه مرارا کثیرهً، و کان یکشف عن وجهه و ینظر إلیه، یرید بذلک تحقیق أمر وفاته عندالظانّین خلافته له من بعده، و ازاله الشبهه عنهم فی حیاته(۳). و کانت وفاته سنه ثلاثٍ و ثلاثین و مائه قبل وفات الصادق ــ علیه السلام ــ بعشرین سنه(۴)>.

قال بعض الأعلام: «هو إسمعیل الّذی ورد فیه حدیث البداء بمعنی النسخ من إمامته إلی إمامه موسی بن جعفر. و العجب من صاحب نقد المحصّل حیث أنکر البداء مع شیوع هذا

ص : ۶۰

۱- ۱. فی المصدر: یبتنی.

۲- ۲. قارن: «ریاض السالکین» ج ۱ ص ۱۲۴.

۳- ۳. راجع: «بحار الأنوار» ج ۴۷ ص ۲۴۲.

۴- ۴. قارن: «ریاض السالکین» ج ۱ ص ۱۲۶.

الحديث و استفاضته» ؛ انتهى.

<أقول: أمّا الحديث المذكور هو ما روى عن الصادق ــ عليه السلام ــ انّه قال: «مابدا للّه أمرٌ كما بدا له فى إسمعيل»، و قدمرّ.

و أمّـا جعله «البـداء» هنا بمعنى النسـخ، فغير جيّـدٍ ؛ فانّ النسـخ ازاله ما ثبت بـدليلٍ شـرعيٍّ، و ليس الثابت فى الألواح السـماويّه و الألواح الأرضـيّه كلوح فاطمه عليها السلام ، المكتوب فيه أسماء الأئمّه ــ عليهم السلام ــ ، إلاّ موسى ــ عليه السلام ــ(۱)< . و الروايات فى ذلک أكثر من أن تُحصى. و فيها : «انّ النبىّ ــ صلّى اللّه عليه و آله و سلّم ــ قد أنبأ بأئمّه أمّته و أوصيائه من عترته، و انّه سـمّاهم بأعيانهم ــ عليهم السلام ــ » ، و «إنّ جبرئيل ــ عليه السلام ــ نزل بصحيفهٍ من السماء فيها أسماؤهم و كناهم»(۲)؛ و شحنت بهذه الروايات كتب الحديث سيّما كتاب الحجّه من الكافى(۳). <بل البداء هنا بمعنى ظهور شىءٍ لعامّه الناس لم يكن ظـاهرا قبـل. فـانّ عـامّه الشـيعه كانوا يزعمون أنّ إسـمعيل هو الامام بعـد أبيه، لانّه أكبر أولاده ــ عليه السـلام ــ ؛ فأظهر اللّه لهم بموته أنّ الامام هو موسى ــ عليه السلام ــ . و إن اطلقت النسخ على هذا مجازا فلا مشاحه(۴)>.

و أمّا قوله: «و العجب من صاحب نقد المحصّل ــ ... إلى آخره ــ »، فقد عرفت جوابه ؛ فتذكّرا!.

قوله: «فقبّلهـا». قـال بعض الأعلامـ: «إمّـا لكونهـا دعـاء جـدّه، أولانضـمام خطّ أبيه إليه. و على الأوّل فيـدلّ بمفهوم الموافقه على استحباب تعظيم القرآن و تقبيله و وضعه على العين،

ص : ۶۱

۱- ۱. قارن: «نور الأنوار» ص ۸.

۲- ۲. قال الشـيخ المفيد: «و روت الشـيعه فى خبر اللوح الّذى هبط به جبرائيل ــ عليه السلام ــ على رسول اللّه ــ صلّى اللّه عليه و آله ــ من الجنّه فأعطاه فاطمه ــ عليها السلام ــ ، و فيها أسماء الأئمّه من بعده»، راجع: «الإرشاد» ج۲ ص ۱۵۹.

۳- ۳. فانظر مثلاً: «الكافى» ج ۲ ص ۱۶۴.

۴- ۴. قارن: «نور الأنوار» ص ۸.

بل يدلّ على استحباب تقبيل جميع ما يُنسب إليهم _ عليهم السلام _ من الآثار»(۱)؛

و هو كما ترى!.

<قوله: «بمشهدٍ منّى» متعلّقٌ بقوله: «و املاء جدّى». و «المشهد» يجوز أن يكون مصدرا ميميّا من «شهد يشهد» بمعنى حضر. و «الباء» للمصاحبه ؛ أى: بحضورٍ منّى ؛ و أن يكون اسم زمانٍ أو مكانٍ، و «الباء» ظرفيّهٌ، أى: فى زمان حضورى، أو مكانه(۲)>.

فَقُلْتُ: يَابْنَ رَسُولِ اللَّهِ!، إنْ رَأَيْتَ أَنْ أَعْرِضَهَا مَعَ صَحِيفَهِ زَيْدٍ وَ يَحْيَى؟

فَأَذِنَ لِى فِى ذَلِکَ، وَ قَالَ: قَد رَأَيْتُکَ لِذَلِکَ أَهْلاً.

فَنَظَرْتُ وَ إِذَا هُمَا أَمْرٌ وَاحِدٌ، وَ لَم أَجِدْ حَرْفا مِنْهَا يُخَالِفُ مَا فِى الصَّحِيفَهِ الْاءُخْرَى.

«إن رأيت»: من الرأى، يقال: رأى فى الأمر رأيا، أى: اعتقد. قال بعض الأعلام: «هو من أفعال القلوب. و قد حذف منها ثانى مفعوليه مع جزاء الشرط ؛ و التقدير: إن رأيت العرض حَسَنا فاذن لى فيه»(۳)؛

و هو كما ترى!، لأنّ الأصل عدم التقدير؛ و جمله «أن أعرضها» هى المفعول و جزاء الشرط فقط محذوفٌ. و المعنى: إن اقتضى رأيک أن أعرضها<فاذن لى؛ بدليل «فاذن لى». و كثيرا ما يحذف جواب الشرط فى السعه إذا كان فعل الشرط ماضيا _ كقوله تعالى: «فَإِن استَطَعتَ أَن تَبتَغِى نَفَقا فِى الأَرضِ»(۴) أى: فافعل _(۵)> . و المراد من «عرضها»: القرائه؛ يقال: عرضت الكتاب عرضا، أى: قرأته. و المقصود مقابلتها مع صحيفه زيدٍ.

قوله: «و قدرأيتک لذلک أهلاً». الرؤيه هنا بمعنى العلم و الظنّ، أى: علمتک، لا بمعنى

۱- ۱. راجع: «نور الأنوار» ص ۸.
۲- ۲. قارن: «رياض السالكين» ج ۱ ص ۱۲۸.
۳- ۳. راجع: «نور الأنوار» ص ۸.
۴- ۴. كريمه ۳۵ الأنعام.
۵- ۵. قارن: «رياض السالكين» ج ۱ ص ۱۲۸.

الإبصـار الّذی هو رؤیه العین، لأنّها إنّما یتعـدّی إلی مفعولٍ واحـدٍ، فانّ أفعال الحواسّ لایتعـدّی إلّا إلی واحـدٍ. و أمّا نحو «رأیته قائمـا»، فقائمـا منصوبٌ علی الحـال، لا ـ مفعول ثانٍ ؛ أی: أبصـرته حال کونه قائما. و قال الفاضل الشارح: «قوله: و إذا هما شـیءٌ واحدٌ، بالواو فی(۱) جمیع النسخ، و الصواب(۲) الفـاء، لأنّ «إذا» للمفاجاه هنا، و «الفاء» لازمهٌ لها(۳) ــ نحو خرجت فاذا الأسـد بالباب ــ ، نصّ علی ذلک جمیع النحویّین.

و هل هی زائدهٌ؟، أو جزائیّهٌ؟، أو عاطفهٌ؟ ؛ خلافٌ.

ثمّ وقفت علیه فی بعض النسخ القدیمه بالفاء(۴)»(۵)؛ انتهی.

أقول: کلام المعصوم حجّهٌ و إن کان مخالفا لجماعه النحویّه، لأنّ النحوتـدوینه منهم ــ علیهم السـلام ــ ؛ و نحن نصـحّح کلام النحویین من کلامهم، لا بالعکس. و إن وقف علی نسخهٍ فالعهده علیه!.

ثُمَّ اسْتَأْذَنْتُ أَبَاعَبْدِاللَّهِ ــ عَلَیْهِ السَّلَامُ ــ فِی دَفْعِ الصَّحِیفَهِ إِلَی ابْنَی عَبْدِاللَّهِ بْنِ الْحَسَنِ.

بدل «ابنی» فی بعض النسخ «أبی»، و هو تصحیفٌ.

<و عبداللّه هو ابن الحسن بن الحسن بن علیّ بن أبیطالب ــ علیه السـلام ــ یکنّی أبا محمّدٍ و یدعی بالمحض، لأنّ أباه الحسـن بن الحسن و أمّـه فـاطمه بنت الحسـین، و هو أوّل من جمع ولاده الحسـنین من آل الحسن ؛ و أوّل من جمعهـا من آل الحسـین الباقر ــ علیه السـلام ــ(۶)>. <و کان أبوجعفر المنصور الـدوانیقی یسـمّی عبـداللّه بن الحسن: «أباقحافه» تهکّمابه، لأنّه لم یدّع الخلافه مَن أبوه حیٌّ سواه، و سوی أبی بکر بن أبی قحافه، و سوی

ص : ۶۳

۱- ۱. المصدر: هکذا وقع فی.

۲- ۲. المصدر: + فاذا هما شیءٌ واحد.

۳- ۳. المصدر: + داخله علیها.

۴- ۴. المصدر: بالفاء فی نسخهٍ قدیمهٍ کما هو الصواب، و للّه الحمد.

۵- ۵. راجع: «ریاض السالکین» ج ۱ ص ۱۳۰.

۶- ۶. قارن: «ریاض السالکین» ج ۱ ص ۱۳۱.

عبدالکریم الطّائع للّه ؛ فانّه تولّی الخلافه و أبوه ـ : المطیع ـ خلع نفسه منها.

و روی أهل السیر أنّ أبا قحافه کتب إلی ابنه أبی بکر زمن خلافته کتابا فیه: «انّک ـ یا بُنیَّ ! ـ لِمَ ولّیت خلافه المسلمین ؟، فان کان لکبر سنّک فأنا أبوک أکبر منک سنّا، فأنا أحقّ بها ! ؛ وإن کان لقدمک، ففیهم من هو أقدم منک!»(۱)>.

فَقَالَ: «إِنَّ اللَّهَ یَأْمُرُکُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْاءَمَانَاتِ إِلَی أَهْلِهَا»؛ نَعَمْ، فَأَدْفَعْهَا إِلَیْهِمَا.

<ذکر المفسّرون: «انّ هذه الآیه نزلت یوم الفتح فی شأن عثمان بن طلحه بن عبدالدار، سادن الکعبه المعظّمه. و ذلک أنّ رسول اللّه ـ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم ـ حین دخل مکّه یوم الفتح أغلق عثمان بن طلحه الکعبه ؛ فطلب رسول اللّه ـ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم ـ المفتاح، فقیل: انّه مع عثمان ؛

فقیل لعثمان: إنّ رسول اللّه ـ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم ـ طلب المفتاح ؛

فأبی، و قال: لو علمت أنّه رسول اللّه مامنعته. فلوی علیّ بن أبیطالب ـ علیه السلام ـ یده و أخذ منه المفتاح و فتح الباب. فدخل رسول اللّه ـ صلی اللّه علیه و آله ـ البیت و صلّی رکعتین، فلمّا خرج سأله العبّاس أن یعطیه المفتاح و یجمع له بین السقایه و السدانه ؛ فانزل اللّه ـ تعالی ـ : «إِنَّ اللَّهَ یَأْمُرُکُم أَن تُؤَدُّوا الأَمَانَاتِ إِلَی أَهلِهَا»(۲). فأمر رسول اللّه ـ صلّی اللّه علیه و آله و سّلم ـ علیّا أن یردّ المفتاح علی عثمان و یعتذر إلیه، ففعل ذلک علیٌّ ـ علیه السلام ـ ؛

فقال له عثمان: یا علیّ، أکرهت و آذیت، ثمّ جئت ترفق؟!

فقال: لقد أنزل اللّه فی شأنک قرآنا، فقرأ علیه هذه الآیه، فقال عثمان: أشهد أن لا إله إلاّ اللّه و أشهـد أنّ محمّدا رسول اللّه.

ص : ۶۴

۱- ۱. قارن: «نور الأنوار» ص ۷.

۲- ۲. کریمه ۵۸ النساء.

فهبط جبرئيل و قال للنبیّ ــ صلّی اللّــه علیه و آله و سلّم ــ : مادام هذا البیت کان المفتاح و السدانه فی أولاد عثمان؛ فقال ــ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم ــ : خـذوها یـا بنی طلحه بأمـانه اللّه، لاینزعهـا منکم إلاّ ظالمٌ. ثمّ إنّ عثمان هاجر و دفع المفتاح إلی أخیه شیبه»(۱)(۲)>؛ هذا فی الظاهر.

و أمّـا فی البـاطن فالمراد بالأمانه المأمور بردّها: الخلافه، أو الصـلوه، أو الإمامه الّتی أمر کلّ امامٍ أن یؤدّیها إلی مَن بعـده ــ علی اختلاف الأخبار ــ . <و علی کلّ تقدیرٍ فالعبره بعموم اللفظ لابخصوص السبب، فالخطاب عامٌّ لکلّ أحدٍ فی کلّ أمانهٍ.

و قد عظّم اللّه ــ سبحانه ــ أمر الأمانه فی مواضع عدیده من القرآن:

منها: الآیه المذکوره، لتصدیرها بکلمه التأکید، و اظهار الاسم الجلیل، و ایراد الأمر علی صوره الإخبار؛(۳)>

و منها: قوله ــ تعالی ــ : «وَ الَّذِینَ هُم لِأَمَانَاتِهِم وَ عَهدِهِم رَاعُونَ»(۴)؛

و منها: قوله ــ سبحانه ــ : « إِنَّا عَرَضنَا الأَمَانَهَ عَلَی السَّمَوَاتِ وَ الأَرضِ وَ الجِبَالِ فَأَبینَ أَنْ یَحمِلنَهَا وَ أَشفَقنَ مِنهَا وَ حَمَلَهَا الإِنسَانُ إِنَّهُ کَانَ ظَلُوما جَهُولاً»(۵).

قـال صـدر الحکمـاء و المحقّقیـن: «قـد تشعّبت أقـوال العلمـاء و أئمّـه التفسیر و اختلفت آراؤهم فی أنّ المراد من هـذه الأمـانه المخصوص بحملها الانسان ماذا ؟،

فقائل: إنّ المراد منها هو العقل، فینتقض بالملک ؛

و قائل: انّه التکلیف، فهو منقوضٌ بالجنّ ؛ لأنّه مساوٍ للانسان فی کونه مکلّفا ؛

و قائل: انّها الترکیب بین الروح و الجسد، فنوقض بالفلک ؛

و قائل: انّها الهیئه الاجتماعیّه الحاصله من اجتماع القوی الفاعله و المنفعله و النفسانیّه و

۱- ۱. هذا أحد الوجوه فی تفسیر الآیه، راجع: «تفسیر القرطبی» ج ۵ ص ۲۵۶، «التبیان» ج ۳ ص ۲۳۴. و التفصیل الموجود فی المتن یوجد فی «التفسیر الکبیر» ج ۱۰ ص ۱۳۸.

۲- ۲. قارن: «ریاض السالکین» ج ۱ ص ۱۳۲.

۳- ۳. قارن: «ریاض السالکین» ج ۱ ص ۱۳۳.

۴- ۴. کریمه ۸ المؤمنون.

۵- ۵. کریمه ۷۲ الأحزاب.

الوهميّه و العقليّه المتحرّكه بـأنواع الحركات الفكريّه و الإراديه و الطبيعيّه و الكمّيّه و الكيفيّه والأينيّه و الوضـعيّه، و بالجمله كون الذات الواحده بحيث يوجد فيها أنموذج سائر الأشياء ؛

و هو ــ أيضا ــ كما ترى!، لانتقاضه بصوره العالم الكبير، لأنّه أيضاً شخصٌ واحدٌ له وحدةٌ طبيعيّةٌ، و لأنّ شبه الجمعيّه المذكوره يوجد فى بعض الحيوانات التامه الحواسّ، سيّما عند من يرى أنّ لها نفسا مدركةً للكلّيات ؛

على أنّه قـد أهمـل فى كـلٍّ من هـذه الاحتمالاـت رعـايه معنى الأمانه و مؤدّاها من كونها عاريةً مـدّةً من الزمان، ثمّ مردودةً إلى أهلها و صاحبها.

و تحقيق هـذا المقام يسـتدعى تمهيد قاعدهٍ ؛ و هى: انّ جميع الموجودات سوى الانسان له حدٌّ خاصٌّ من قسط الوجود لايتعدّاه، و كـلٌّ له مقـامٌ معلومٌ لايتجـاوزه، و هو له ثابتٌ بالفعل ليس فيه قوّه الانتقال من طورٍ إلى طورٍ و من كونٍ إلى كونٍ ؛ فالفلك فى فلكيّته و الملـك فى ملكيته و الشـيطان فى شـيطنته و الجماد فى جماديّته و النباه فى نشؤه و نمائه و الحيوان فى شـهوته و غضـبه كـلٌّ منهـا فى غـايه ماله من الكمال و الفعليّه و التمامّ. و أمّا الانسان الكامل فانّه فى كلّ ماله من الكمالات بلغ إليه ما بين صـرافه القوّه و محوضه الفعل ــ كما هو شأن المتحرّك بما هو متحرّكٌ ــ ألا ترى أنّه ضـعيف الجسميّه ليس كالجبال و المعادن، و أنّه ضعيف النباتيّه ليس كالأشـجار فى قوّه التغـذيه و التنميه و التوليـد، و انّه ناقص الحيوانيه ليس كالأسد و الفيل و الحيّه و الطيور و غيرهـا من الحيوانـات التـامّه فى قوّه الحسّ و الحركه؛ و لهـذا يحتاج فى بقائه الـدنيوىّ إلى معاوناتٍ و معوناتٍ خارجيّهٍ تعاونه و تعينه و تحفظه و تصونه عن الآفات و الأضـداد ؛ كما قال: «وَ هُوَ القَاهِرُ فَوقَ عِبَادِهِ وَ يُرسِلُ عَلَيكُمْ حَفَظَةً»(١)، و قوله: «لَهُ مُعَقِّبَات مِن بَينَ يَدَيهِ وَ مِن خَلفِهِ يَحْفظُونَهُ مِن أَمرِ اللَّهِ»(٢)، و إليه الاشاره بقوله: «خُلِقَ الإنسَانُ ضَـعِيفا»(٣) و بقوله: «إِن يَسلُبهُمُ الذُّبَابُ شَيئا لاَيَستَنقِذُوهُ

١- ١. كريمه ۶١ الأنعام.

٢- ٢. كريمه ١١ الرعد.

٣- ٣. كريمه ٢٨ النساء.

مِنهُ ضَعُفَ الطَّالِبُ وَ المَطلُوبُ»(۱) ؛ و بـالجمله لیس له مـادام الحیـاه الـدنیویّه مقامٌ خاصٌّ فی الوجود لایتعـدّاه ــ «یَا أَهلَ یَثرِبَ لَامُقَامَ لَکُم»(۲).

و لأجل هـذه الخاصـیّه یمکنه التطوّر فی الأطوار و الخروج من کلّ ماله من الکون المسـتعار، و الانتقال من هـذه الـدار إلی عالم الآخره و دار الأبرار و المهاجره من بیته ــ الّـذی فیه ــ مهاجرا إلی اللّه الواحد القهّار ــ کما فی قوله تعالی: «وَ مَن یَخرُج مِن بَیتِهِ مُهَاجِرا إِلَی اللَّهِ وَ رَسُولِهِ ثُمَّ یُدرِکهُ المَوتُ فَقَد وَقَعَ أَجرُهُ عَلَی اللَّهِ»(۳) ــ .

و إذ لیس له مقامٌ معیّنٌ فله السّیر فی جمیع المقامات ؛

و إذ لیس له صورهٌ معیّنهٌ فله التصوّر بکلّ صورهٍ و التجلّی بکلّ حلیهٍ، قال الشاعر:

لَقَد صَارَ قَلبِی قَابِلًا کُلَّ صُورهٍ فَمَرعیً لِغزلَانً وَ دیْرا لِرُهبَانِ(۴)

إذا تقرّر مـا ذکرنـاه فنقـول: انّ حقیقـه الأمـانه ــ و هی المعبّر عنهـا تـارهً بفضـل اللّه: «وَ ذَلِکَ فَضـلُ اللَّهِ یُؤْتِیهِ مَن یَشَـاءُ وَ اللَّهُ ذُوالفَضلِ العَظِیم»(۵) ــ هی الفیض الإلآهی الأتمّ بلاواسطهٍ، و المراد منه الغنی من کلّ شیءٍ و البقاء باللّه؛

و الانسان من بین الممکنات مخصوصٌ بذلک.

و إنّما سمّیت «أمانهً»، لأنّ الفیض بلاواسطهٍ هو من صفات الحقّ ــ تعالی ــ . و قد حمله الانسان لا غیر، لما ذکرنا من أنّ ما سواه غیر مستعدٍّ لقبوله، لتعبّـد کلٍّ منها بوجوده الخاصّ، فالفلکیّه غیر منسـلخهٍ من الفلک حتّی یبقی فارغا عنها قابلًا لغیرها، و هکـذا الأرضـیّه من الأرض و الجبلیّه من الجبال و کذا کلّ من فی السـماوات و الأرض و الجبال ؛ إذ المراد من الآیه عرض الأمانه علی کلّ الممکنات لا علی بعضها؛ و التقدیر: «انّا عرضنا الأمانه علی أهل السماوات و الأرض و الجبال».

۱- ۱. کریمه ۷۳ الحجّ.

۲- ۲. کریمه ۱۳ الأحزاب.

۳- ۳. کریمه ۱۰۰ النساء.

۴- ۴. من منظومه «تناوحت الأرواح» لابن عربی، راجع: «ترجمان الأشواق» ص ۴۳.

۵- ۵. کریمه ۲۱ الحدید.

و معنى «عرض الأمانه»: عرض تحمّل الفيض الوجودى على وجه العاريه المأخوذه أوّلاً المردوده إلى أهلها أخيرا. و قبول الفيض الوجوديّ الفائض من اللّه بلاواسطهٍ على الوجه المذكور مختصٌّ بالانسان الكامل، دون غيره ــ كما علمت ــ . فكان العرض عامّا على الممكنات مارّا على المخلوقات كلّها. فلم يقبلها أحدٌ للعلّه المذكوره إلاّ الانسان الكامل، لفقره و عجزه و ضعف قوّته و برائه ذمّته عن جميع شواغل الوجوديّه و قطع التفاته عن ماسوى الحبيب المطلق ــ كما حكى اللّه عن خليله بقوله: «فَإِنَّهُم عَدُوٌّ لِى إِلاَّ رَبَّ العَالَمِينَ»(۱)، و بقوله: «إِنِّى ذَاهِبٌ إِلَى رَبِّى سَيَهدِين»(۲)».

ثمّ قال: «و أمّا قوله ــ تعالى ــ : «إِنَّهُ كَانَ ظَلُوما جَهُولاً»(۳) ــ على صيغه المبالغه ــ ، ففيه الإشاره إلى أنّ الظالم مَن يظلم غيره، و الظلوم مَن يظلم نفسه ــ و كذا الجاهل من يجهل غيره و الجهول من يجهل نفسه ــ . أمّا ظلم الانسان على نفسه فافنائه ذاته و إماتته نفسه بالاراده ؛

و أمّا جهله بنفسه فلأنّه ما عرف نفسه و لم يعلم أنّ هذه البهيمه الحيوانيّه هى قشر ذاته، و لها لبٌّ هو روحها، و روحها أيضا قشرٌ و له لبٌ هو روح روحها، و هو محبوب الحقّ ــ كما قال: «يُحِبُّهُم وَ يُحِبُّونَهُ»(۴) ــ . و معلومٌ عند أهل البصيره انّ محبوب الحقّ ماذا يمكن أن يكون، و إنّ محبّ الحقّ ماذا يمكن أن يكون ؛ فانّ الشّىء لا يحبّ إلاّ ذاته و لا يحبّه ايضا إلاّ ذاته ؛ فمن أحبّ غير اللّه فقد رغب عن ملّه ابراهيم ــ عليه السلام ــ حيث قال ــ تعالى ــ حكايهً عن حاله: «فَإِنَّهُم عَدُوٌّ لِى إِلاَّ رَبَّ العَالَمِينَ»(۵)؛

و ايضا لاجهل أعظم من جهل الانسان نفسه، لاستلزام ذلك جهله بربّه ــ قال تعالى: «نَسُوا اللَّهَ فَأَنسَاهُم أَنفُسَهُم»(۶) ــ . و هو بمنزله عكس النقيض لقوله ــ صلّى اللّه عليه و آله

۱- ۱. كريمه ۷۷ الشعراء.

۲- ۲. كريمه ۹۹ الصافات.

۳- ۳. كريمه ۷۲ الأحزاب.

۴- ۴. كريمه ۵۴ المائده.

۵- ۵. كريمه ۷۷ الشعراء.

۶- ۶. كريمه ۱۹ الحشر.

و سلّم ـ : من عرف نفسه فقد عرف ربّه(۱). و فی الحکمه العتیقه: من عـرف ذاته تـألّه. فمن جهل نفسه فقد ظلم علی نفسه غایه الظلم، اولئک«الَّذِینَ خَسِرُوا أَنفُسَهُم»(۲)، و« ذَلِکَ هُوَ الخُسرَانُ المُبِینُ»(۳).

أقول هذا توجیه الصدر المذکور. و هو کما تری؛ لانتقاضه بالعقل المجرّد و الملک ـ کما ذکر أوّلاً فی انتقاض القائل بأنّ المراد منها العقل ـ ؛ و أیضا قال: «قبول الفیض بلاواسطـهٍ مختصٌّ بالانسان الکامل دون غیره»؛ و قال فی توجیه جهله بنفسه: «فلأنّه ما عرف نفسه و لم یعلم أنّ هذه البهیمه الحیوانیّه هی قشر ذاته ـ ... إلی آخر قوله ـ : و هذا مختصٌّ بغیر الکامل» ؛ و هل هذا إلّا تناقضٌ فی الکلام؟!.

مع أنّه قال فی الأسفار: «وجود النفس الغیر الکامله الشدیده التعلّق إلی البدن و مشتهاه وجودٌ فی غایه الضعف و القصور، فادراکها لذاتها أیضا حیث یکون عین ذاتها یکون فی غایه الخفاء و الفتور، فیغفل عنها و یجهل لوازمها و خواصّها و آثارها. و أمّا النفوس النوریّه القویّه الکامله المستعلیه القاهره علی قواها و جنودها فلایعزب عن علمها ذاتها و صفاتها و لا قواها و جنودها، بل کما شهدت لذاتها شهدت لتوابع ذاتها فی مشهد ذاتها، فذاتها علی کلّ شیءٍ منسوبٍ إلیها شهیدٌ»(۴)؛ فتأمّل !.

و اعلم! أنّ علم النفس بذاتها حیث لایکون إلّا بحضور ذاتها لها فتحصیل هذه المعرفه لایمکن و لایتصوّر إلّا بتبدیل الوجود الظلمانیّ النفسانیّ إلی الوجود النورانیّ الروحانیّ. و فی قوله ـ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم ـ : «انّ اللّه خلق الخلق فی ظلمهٍ ثمّ رشّ علیهم من نوره، فمَن أصابه ذلک النور فقد اهتدی»(۵) إشارهٌ إلی هذا المطلب، فانّ «الظلمه» إشارهٌ إلی

۱ – ۱. راجع: «بحار الأنوار» ج ۲ ص ۳۲، «الدّرر المنتثره» ص ۱۵۲. و لتفصیل المقال حول سند هذا القول راجع: «لطائف الإعلام» ـ بتحقیقنا ـ ص ۳۰۲ التعلیق ۲.
۲– ۲. کریمه ۹ الأعراف.
۳– ۳. کریمه ۱۵ الزمر.
۴– ۴. راجع: «الحکمه المتعالیه» ج ۲ ص ۲۲۹.
۵– ۵. ما وجدت الحدیث فی مصادرنا الروائیه. و راجع: «مسند أحمد» ج ۲ ص ۱۷۶ ، «المستدرک علی الصحیحین» ج ۱ ص ۳۰، «اتحاف الساده المتقین» ج ۱۱ ص ۴۹۱، «تفسیر ابن کثیر» ج ۶ ص ۶۴.

ذوات الأشخاص النفسانيّه الظلمانيّه قبل خروجها من القوّه إلى الفعل، و من الظلمه إلى النور. و مخرج الأشياء من الظلمات إلى النور هو اللّه ـ تعالى ـ ؛ و النور هو اللّه ـ تعالى ـ . و النور هو الفيض الوارد على النفوس القابله الخارجه به من الظلمات إلى النور ؛ كما تخرج القوّه البصريّه باشراق النور الشمسىّ عليها من القوّه إلى الفعل، فيصيربه مبصرةً بالفعل بعد ما كانت مبصرةً بالقوّه.

إذا تقرّر هذا فنقول: لمّا عرض اللّه الأمانه على المخلوقات فكلّ مخلوقٍ لم يكن منوّرا برشاش نور اللّه ما عرف شرف الأمانه و ما قصدها؛

أمّا الأجسام فلبعد مناسبتها؛

و أمّا أرواح الملائكه و غيرهم فلأنّهم لم يكن لهم داخلةٌ تحملها بقوّه الظلوميّه و الجهوليّه، فما قصدوها و ما عرفوها حقّ المعرفه «فَأَبَينَ أَن يَحمِلنَهَا وَ أَشفَقنَ مِنهَا» لخطر حملها «وَ حَمَلَهَا الإِنسَانُ»(۱) لأجل استعداد الجسديه و قوّه الظلوميه و الجهوليّه. فصارت «الظلوميه» و «الجهوليّه» فى حقّ حامل الأمانه و مؤدّى حقّها مدحا و فى حقّ الخائنين فيها ذمّا.

ثمّ قال: «اعلم ! أنّ لهذه الآيه الكريمه تأويلًا آخر غير مامرّ يشعر بذمّ الانسان، كما أنّ الأوّل كان مشعرا بمدحه. و هو أيضاً يستدعى بيان مقدّمتين:

إحداهما: إنّ كلّ ما عدا الإنسان ـ من الأفلاك و العناصر و المركّبات و غيرها ـ فلها ضربٌ من الوصول و الشهود له ـ سبحانه ـ ، و الفناء عن ذواتها لانخراط وجود كلٍّ منها فى وجود علّته و فاعله، فانّ فاعل كلّ شىءٍ هو بعينه غايتها و تمامها ـ كما بُيّن فى موضعه ـ . فوجود كلّ معلولٍ لُمعةٌ من وجود علّته و وجود كلّ علّهٍ تمامٌ لوجود معلولها؛ و كذا الكلام فى وجود علّه العلّه بالقياس إلى تلك العلّه و معلول المعلول بالقياس إلى ذلك المعلول. فثبت أنّ

۱- ۱. كريمه ۷۲ الأحزاب.

جميع الممكنات المجعوله وجوداتها مضـمحلّهٌ منطمسهٌ فى وجود القيّوم ــ تعالى ــ ، و جميع أنوارها مستهلكهٌ فى سطوع النور الإلآهىّ. إلّا أفراد الانسان، فانّهم بواسطه داعيه سلطان الوهم و استيلائه عليهم و جهلهم بكيفيّه الصنع و الايجاد يزعمون أنّ لهم وجودا وأنانيهً و قدرهً مستقلّهً ؛

و ثانيتهما: انّه مامن موجودٍ جسمانىٍّ أوروحانىٍّ فى هذا العالم إلّاوله سلوكٌ وجودىٌ و استحالهٌ ذاتيهٌ و حركهٌ معنويهٌ إلى جانب الحقّ صائرا إيّاه ــ كما فى قوله سبحانه:«أَلَا إِلَى اللَّهِ تَصِيرُ الْأُمُور»(۱) ــ . فوجود كلّ موجودٍ إمكانىٍّ بمنزله أمانهٍ عاريهٍ يردّ إلى صاحبها آخر الأمر. و ما سوى الانسان لايعوق له شىءٌ عن سلوكه سبيل الحقّ و خروجه عن تحمّل هذه الأمانه.

فعلى هـذا نقول: المراد من «الأمـانه»: الوجود الفائض على كلّ موجودٍ، لأنّ وجودات الممكنات هى بمنزله أشعّهٍ و لوامع لوجود الحقّ ــ تعالى ــ ، فهى ليست قائمهً بالممكنات، بل قائمهٌ بذاته ــ تعالى ــ . فلمّا وقع عرض الأمانه ــ يعنى بسط ضوء الوجود ــ على هياكل أهل السماوات و الأرض و الجبال، فأبوا أن يحملوها بزعمهم أنّ لهم وجودا مباينا لوجود الحقّ ــ كالانسان الغير الكامل، حيث يزعم أنّ له وجودا ــ ، بل خرجوا عنها و انفكّوا عن وجودهم الّذى كانوا عليه، و اشفقوا عن تحمّله ــ لأنّ التقييد بقيد هذا الوجود الخاصّىّ الإمكانىّ مناط الظلمه و البُعد عن منبع الفيض و الجود و معدن الكرامه و الرحمه ــ «وَ حَمَلَهَا الإِنسَانُ» لظلمه على نفسه بعدم الخروج عن ظلمه البُعد إلى نور القرب، و جهله بأنّ السلامه و السعاده فى الخروج عن هذا الوجود الظلمانى و الذهاب إلى عالم الحقّ ــ تعالى ــ .

فقوله: «إِنَّهُ كَانَ ظَلُوما جَهُولاً» على هذا التأويل مذمّهٌ للانسان؛ و على التأويل الأوّل مدحٌ له.

و لامنافاه بين التأويلين، بل الكلّ محتملٌ؛ ففافهم»(۲)؛ انتهى كلامه.

ص : ۷۱

۱- ۱. كريمه ۵۳ الشورى.

۲- ۲. لم أعثر عليه بين مصنّفاته.

و قال بعض العرفاء: «الأمانه هی ایداع حقیقه الهویّه عندها و احتجابها بالتعیّنات فیها «فَأَبَینَ أَن یَحمِلنَها» بأن تظهر علیهنّ مع عظم أجرامها، لعدم استعدادها لقبولها، «وَ أَشفَقنَ مِنهَا»لعظمها عن اقدارها و ضعفها عن حملها و قبولها، «وَ حَمَلَهَا الإِنسَانُ»لقوّه استعداده و اقتداره علی حملها، فانتحلها لنفسه باضافتها إلیه، « إِنَّهُ کَانَ ظَلُوما»لمنعه حقّ اللّه حین ظهر بنفسه و انتحلها، «جَهُولاً» لا یعرفها، لاحتجابه بأنانیّته عنها».

و قال فی تفسیر الصافی: «المراد بالأمانه التکلیف بالعبودیّه للّه علی وجهها و التقرّب بها إلی اللّه ــ سبحانه ــ کما ینبغی لکلّ عبدٍ بحسب استعداده لها. و أعظمها الخلافه الإلآهیّه لأهلها؛ ثمّ تسلیم مَن لم یکن من أهلها لأهلها و عدم ادّعاء منزلتها بنفسه ؛ ثمّ سائر التکالیف.

و المراد بعرضها علی السماوات و الأرض و الجبال: النظر إلی استعدادهنّ لذلک ؛

و بابائهنّ: الإباء الطبیعیّ الّذی هو عبارهٌ عن عدم اللیاقه لها ؛

و بحمل الإنسان إیّاها: تحمّله لها من غیر استحقاقها(۱)، تکبّرا علی أهلها، أو(۲) مع تقصیره بحسب وسعه فی أدائها ؛

و بکونه ظلوما جهولاً: غلب علیه حبّ القوّه(۳) الغضبیّه و الشهویّه. و هو وصفٌ للجنس باعتبار الأغلب، فهذه حقائق معانیها الکلّیه، و کلّما ورد فی تأویلها فی مقام التخصیص یرجع إلی هذه الحقائق ــ کما یظهر عند التدبّر ــ ؛ و التّوفیق من اللّه»(۴)؛ انتهی کلامه ــ رحمه اللّه ــ .

أقول: قد ظهر لی من فیضه السنیّ تفسیرٌ لهذه الآیه غیر ما ذکره القوم، و هو موقوفٌ علی تمهید مقدّمهٍ ؛ و هی ــ کما قاله أهل المعرفه ــ : انّه لمّا کانت الهویه الواحده بالوحده الحقیقیّه أحکام الوحده فیها غالبهٌ علی أحکام الکثره ــ بل کانت أحکام الکثره منمحیهً

۱- ۱. المصدر: استحقاقٍ.

۲- ۲. المصدر: و.

۳- ۳. المصدر: ما غلب علیه من القوّه.

۴- ۴. راجع: «تفسیر الصافی» ج ۴ ص ۲۰۸.

بمقتضى القهر الأحدىّ فى مقام الجمع المعنوىّ ــ ، ثمّ ظهرت فى مظاهر متفرّقةٍ غير جامعةٍ من مظاهر هذه العوالم العينيّه على سبيل التفصيل العينىّ، أراد الحقّ أن يظهر ذاته فى مظهرٍ كاملٍ تتضمّن سائر المظاهر النوريّه و المجالى الظلّيه، و يشتمل على جميع الحقائق السرّيّه و الجهريّه، و يحتوى على جمله الدقائق البطنيّه و الظهريّه؛ فانّ تلك الهويه الواجبه لذاتها إنّما تدرك ذاتها فى ذاتها لذاتها ادراكا غير زائدٍ على ذاتها و لا متميّزٍ عنها ــ لافى التعقّل و لا فى الواقع ــ . و هكذا تدرك صفاتها و أسمائها نسبا ذاتيّةً غيبيّةً غير ظاهره الآثار و لامتميّزه الأعيان بعضها عن بعضٍ. ثمّ إنّها لمّا ظهرت بحسب الاراده المخصّصه و الاستعدادات المختلفه و الوسائط المتعدّده منفصلةً فى المظاهر المتفرّقه من مظاهر هذا العوالم لم تدرك ذاتها و حقيقتها من حيث هى جامعةٌ لجميع الكمالات العينيّه و سائر الصفات و الأسماء الإلآهيّه، فانّ ظهورها فى كلّ مظهرٍ و مجلىً معيّنٍ إنّما يكون بحسب ذلك المظهر، لا غير. ألا ترى انّ ظهور الحقّ ــ سبحانه ــ فى العالم الروحانى ليس كظهوره فى العالم الجسمانى؟!، فانّه فى الأوّل بسيطٌ فعلىٌّ نورانىٌّ، و فى الثانى تركيبىٌّ انفعالىٌّ ظلمانىٌّ. فانبعثت انبعاثا إراديّا إلى المظهر الكلّى و الكون الجامع الحاصل للأمر الإلآهىّ المشتمل على معنى الأحديّه الجمعيّه الحقيقيه الكامله الّتى لايتصوّر الزياده عليها من جهه التمام و الكمال، ليظهر فيه بحسبه و يدرك ذاتها من حيث الجهه الجامعه. و هو الانسان الكامل، فانّه الجامع بين مظهريّه الذات المطلقه و بين مظهريّه الأسماء و الصفات و الأفعال بما فى نشأته الكلّيه من الجمعيّه و الاعتدال، و بما فى مظهريّته من السعه و الكمال. و هو الجامع أيضا بين الحقائق الوجوديّه و نسب الأسماء الإلآهيّه و بين الحقائق الامكانيّه و الصفات الخلقيّه؛ فهو جامعٌ بين مرتبتى الجمع و التفصيل محيطٌ بجميع ما فى سلسلتى الوجود من المراتب. فلهذه الجمعيّه له الخلافه العظمى على حقائق العوالم و أعيانها ؛ فهم رعايا له، و على الخليفه رعايه رعاياه ؛ فهو بمنزله روح العالم و العالم جسده.

و كما أنّ الروح إنّما يدبّر الجسد و يتصرّف فيه بما يكون له من القوى الروحانيّه و الجسمانيّه، فكذلك الانسان الكامل يدبّر العالم و يتصرّف فيه بواسطه الأسماء الإلآهيّه الّتى

أودعها فيه و علّمها إيّاه و ركّبها فى فطرته، فانّها بمنزله القوى من الروح.

ثمّ اعلم! أنّه و إن كـان لكلٍّ من أفراد الانسان نصـيبٌ من هـذه الخلافه _ كاملاً كان أو ناقصا _ بقـدر حصّه انسانيّته _ كما قال تعالى: «هُوَ الَّذِى جَعَلَكُم خَلاَئِفَ الأَرضِ»(۱) مخاطبا للكلّ _ ، لكن الفرق انّ الكمّل مظاهر جلال ذاته و جمال صفاته فى مرايا أخلاقهم الربّانيه حيث تجلّى بها فى قلوبهم الزكيه، و غير الكمّل مظاهر جمال صنائعه و كمال بدائعه فى مرايا حرفهم و صنائعهم حيث استخلفهم فى كثيرٍ من الأشياء و أبرزه فى أيديهم _ كالخبازه و الخياطه و البناء و نحوها_ بعد أن خلقه بالاستقلال؛

پادشاهان مظهر شاهىِّ حق عالمان مرآت آگاهىِّ حق

خوبرويان آينِه ىْ خوبىِّ او عشق ايشان عكس مطلوبىِّ او(۲)

و قد ورد: «كلّكم راعٍ و كلّكم مسئولٌ عن رعيّته».(۳)

اذا تمهّـد هـذه المقـدّمه فنقول: المراد من الأمـانه المودعه هى الأسـماء و الصـفات الإلآـهيّه و المرتبه التماميّه الجمعيّه و الحقائق الفعليّه الوجوبيّه و الدقائق السرّيّه الربوبيّه المودعه فى الهيا كل البشريه الّتى تتصرّف النفس الناطقه الانسانيّه فى عالمها الصغيـر _ و هو أعضائهـا و جوارحهـا البـدنيّه _ ، أو فى عالمها الكبير _ و هو العوالم الامكانيّه _ إذا كان لها مرتبه التماميّه الجمعيّه؛ لما قلنـا لـك انّ الكامـل يـدبّر العالم و يتصـرّف فيه بواسـطه الأسـماء الإلآهيّه الّتى أودعها فيه و علّمها إيّاه و ركّبها فى فطرته ؛ فانّها بمنزله القوى من الروح، إذ العالم بمنزله الأعضاء و الجوارح له، فهو كلّ العالم؛ فلذلك اتّسع لما يسعه العالم.

و انّما امتاز عن العالم بقبوله جميع أسرار العالم، روى عن أميرالمؤمنين _ عليه السلام _ :

۱- ۱. كريمه ۱۶۵ الأنعام.

۲- ۲. راجع: «مثنوى معنوى» _ طبعه نيكلسون _ ج ۳ ص ۴۵۳، البيتان ۳۱۷۴، ۳۱۸۱.

۳- ۳. ما وجـدت الحديث فى طرقنا إلاّ ما رواه المحقّق المجلسى فى «بحار الأنوار» ج ۷۵ ص ۳۸ من غير اسنـادٍ. و انظر: «مسند أحمد» ج ۳ ص ۱۱۱، «إتحاف الساده المتّقين» ج ۵ ص ۳۱۸، «مجمع الزوائد» ج ۵ ص ۲۰۷.

«نحن أسرار اللّه المودعه فی الهیا کل البشریّه»(۱)؛ و عن الصادق _ علیه السلام _ : «انّ الصوره الإنسانیّه أکبر حجّه اللّه علی خلقه، و هی الکتاب الّذی کتبه بیده، و هی الهیکل الّذی بناه بحکمته، و هی مجموع صورالعالمین، و هی المختصر من العلوم فی اللوح المحفوظ، و هی الشاهد علی کلّ غائبٍ، و هی الحجّه علی کلّ جاحدٍ، و هی الطریق المستقیم إلی کلّ خیرٍ، و هی الصراط الممدود بین الجنّه و النار»(۲)؛ و عنه _ علیه السلام _ : «نحن صنائع اللّه و الناس بعدُ صنائع لنا»(۳).

قال بعض العارفین: «لمّا رأیتَ الحدیده الحامیه تتشبّه بالنار و تفعل فعلها، فلاتتعجّب من نفسٍ استشرقت و استضاءت و استنارت بنوراللّه، فأطاعها الأکوان !»، و عن علیٍّ _ علیه السلام _ انّه قال: «نزّلونا عن الربوبیّه ثمّ قولوا فی فضلنا ما استطعتم، فانّ البحر لاینزف و سرّ الغیب لایعرف و کلمه اللّه لاتوصف»(۴)؛ و عن الصادق _ علیه السلام _ : «اجعلوا لنا ربّا نؤب إلیه ثمّ قولوا فی فضلنا ماشئتم»(۵)؛ فالانسان ممتازٌ من بین سائر الأکوان بحمل هذه الأمانه.«إِنَّهُ کَانَ ظَلُوما»، لانّ هذه المرتبه لاتحصل له إلاّ باندکاک جبل الأنّیّه «جَهُولاً» لجهله عمّا سوی الحضره الأحدیّه؛ أو لأنّ العلم باللّه عین الجهل به _ کما قیل: «العجز عن درک الادراک إدراک»(۶) _ .

و قد رُوی عن أئمّتنا المعصومین _ صلوات اللّه علیهم أجمعین _ فی تفسیرها وجوهٌ، و هی المقطوع بها _ لعصمتهم و طهارتهم _ . <فی العیون و المعانی عن الرضا _ علیه السلام _ فی

ص : ۷۵

۱- ۱. قال _ علیه السلام _ فی وصف الأئمّه: «... و الأسرار الإلآهیّه المودعه فی الهیاکل البشریه»، راجع: «بحار الأنوار» ج ۲۵ ص ۱۷۴.

۲- ۲. ما وجدت الحدیث فی مصادرنا الروائیّه.

۳- ۳. المروی من الحدیث: «فانّا صنائع ربّنا ...»، راجع: «نهج البلاغه» الکتاب ۲۸ ص ۳۸۶.

۴- ۴. ما وجدت الروایه، و قریب منها یوجد فی «بحار الأنوار» ج ۲۶ صص ۲، ۶ .

۵- ۵. ما وجدته، و قریب منه یوجد فی «بحار الأنوار» ج ۱۰ ص ۹۲.

۶- ۶. انظر: «الفتوحات المکّیه» ج ۲ ص ۱۰۱ _ طبعه عثمان یحیی _ ، «کشف المحجوب» ص ۲۱. و لتفصیل المقال راجع: «شرح» العارف الکاشانی علی فصوص الحکم _ بتحقیقنا _ ص۴۱۷.

هذه الآیه قال: «الامانه: الولایه، من ادّعاها بغیر حقٍّ کفر»(۱)؛

و فی البصائر عن الباقر ـ علیه السلام ـ : «هی الولایه أبین أن یحملنها کفرا و حملها الانسان، و الانسان أبوفلان»(۲) ؛

و فی المعانی عن الصادق ـ علیه السلام ـ : «الأمانه: الولایه، و الانسان ابوالشرور المنافق»(۳)؛

و عنه ـ علیه السلام ـ ما ملخّصه: «انّ اللّه عرض أرواح الأئمّه ـ علیهم السلام ـ علی السماوات و الأرض و الجبال، فغشیها نورهم، و قال فی فضلهم ما قال ؛ ثم قال: فولایتهم أمانهٌ عند خلقی، فأیّکم یحملها بأثقالها و یدّعیها لنفسه؟،

فأبت من ادّعاء منزلتها و تمنّی محلّها من عظمه ربّهم. فلمّا أسکن اللّه آدم و زوجته الجنّه و قال لهما ما قال، حملهما الشیطان علی تمنّی منزلتهم، فنظر إلیهم بعین الحسد فخذلا حتّی أکلا من شجره الحنطه ـ ... و ساق الحدیث إلی أن قال ـ : لم یزل أنبیاء اللّه بعد ذلک یحفظون هذه الأمانه و یخبرون بها أوصیائهم و المخلصین من أمّتهم، فیأبون حملها و یشفقون من ادّعائها، و حملها الانسان الّذی قد عرف بأصل کلّ ظلمٍ منه إلی یوم القیامه ؛ و ذلک قول اللّه ـ عزّوجلّ ـ : «إِنَّا عَرَضنَا الأَمَانَهَ»(۴)(۵) ـ ... الآیه ـ ».

و القمّی: «الأمانه: هی الامامه و الأمر و النهی. و الدلیل علی أنّ الامانه هی الامامه قوله ـ عزّوجلّ ـ : «اِنَّ اللَّهَ یَأمُرُکُم أَن تُؤَدُّوا الأَمَانَاتِ إِلَی أَهلِهَا»(۶) یعنی: الإمامه ؛ فالامانه هی الامامه. عرضت «عَلَی السَّمَوَاتِ وَ الأَرضِ وَ الجِبَالِ فَأَبَینَ أَن یَحمِلنَهَا»: أن یدّعوها أو یغصبوها أهلها «وَ أَشفَقنَ مِنهَا وَ حَمَلَهَا الإِنسَانُ» یعنی: الأوّل، «إِنَّهُ کَانَ ظَلُوما

۱- ۱. راجع: «معانی الأخبار» ص ۱۱۰ الحدیث ۳.

۲- ۲. راجع: «بصائر الدرجات» ج ۱ ص ۱۷۸، «بحار الأنوار» ج ۶۰ ص ۲۸۰.

۳- ۳. راجع: «معانی الأخبار» ص ۱۰۹ الحدیث ۲.

۴- ۴. کریمه ۷۲ الأحزاب.

۵- ۵. راجع: «معانی الأخبار» ص ۱۰۷ الحدیث ۱.

۶- ۶. کریمه ۵۸ النساء.

جَهُولاً»(۱)؛

و فی التهذیب عن الصادق ــ علیه السلام ــ انّه سُئل عن الرجل یبعث إلی الرجل یقول له ابتع لی ثوبا، فیطلب له فی السوق، فیکون عنده مثل ما یجد له فی السوق، فیعطیه من عنده؟

قال: لایقربنّ هذا و لا یدنّس نفسه !، إنّ اللّه ــ عزّوجلّ ــ یقول: «إِنَّا عَرَضنَا الأَمَانَهَ» ــ ... الآیه ــ ؛ قال: و إن کان عنده خیرٌ ممّا یجد له فی السوق فلایعطیه من عنده»(۲)؛

و فی الکافی(۳) ما یقرب منه.

أقول: لامنافاه بین هذه الأخبار حیث خصّصت الأمانه تارهً بالولایه و أخری بما یعمّ کلّ أمانهٍ، لما عرفت من أنّ العبره بعموم اللفظ لابخصوص السبب(۴)>. کما روی عن یونس بن عبدالرحمن قال : «سألت موسی بن جعفر ــ علیهما السلام ــ عن قول اللّه ــ عزّوجلّ ــ : «إِنَّ اللَّهَ یَأمُرُکُم أَن تُؤَدُّوا الأَمَانَاتِ إِلَی أَهلِهَا»؟

فقال: هذه مخاطبهٌ لنا خاصّهً، أمر اللّه کلّ إمامٍ منّا أن یؤدّی إلی الإمام الّذی بعده و یوصی إلیه، ثمّ هی جاریهٌ فی سائر الأمانات. و لقد حدّثنی أبی عن أبیه انّ علیّ بن الحسین ــ علیهما السلام ــ قال لأصحابه: علیکم بأداء الأمانات، فلو أنّ قاتل أبی الحسین بن علیٍّ ــ علیهما السلام ــ ائتمننی علی السیف الّذی قتله به، لأدّیته إلیه»(۵).

و الروایات فی هذا الباب کثیرهٌ.

و لا یخفی علی أولی الألباب انّ المراد من الولایه هو الّذی ذکرناه، لأنّ الانسان الکامل إمّا نبیٌّ أو ولیٌّ؛ و لکلٍّ من النبوّه و الولایه اعتباران: اعتبار الإطلاق ؛ و اعتبار التقیید ؛

فالنبوّه المطلقه هی النبوّه الحقیقیّه الحاصله فی الأزل الباقیه إلی الأبد، و هو اطّلاع النبیّ

۱- ۱. راجع: «تفسیر علیّ بن ابراهیم» ص ۵۳۵، «بحار الأنوار» ج ۶۰ ص ۲۸۰.

۲- ۲. راجع: «تهذیب الأخبار» ج ۶ ص ۳۵۲.

۳- ۳. راجع: الکافی ج ۳ ص ۴۱۳.

۴- ۴. قارن: «تفسیر الصافی» ج ۴ ص ۲۰۶.

۵- ۵. راجع: «معانی الأخبار» ص ۱۰۶، «بحار الأنوار» ج ۲۳ ص ۲۷۸.

المخصوص بها على استعداد جميع الموجودات بحسب ذواتها و ماهيّاتها و اعطاء كلّ ذي حقٍّ حقّه الّذى يطلب بلسان استعداده من حيث انّه الإنباء الذاتىّ و التعليم الحقيقىّ الأزلىّ المسمّى بالربوبيّه العظمى و السلطنه الكبرى. و صاحب هذا المقام هو الموسوم بالخليفه الأعظم و قطب الأقطاب و الانسان الكبير و آدم الحقيقىّ المعبّر عنه بالفيض الانبساطى و القلم الأعلى و العقل الأوّل و الروح الأعظم ؛ و إليه الاشاره بقوله ــ صلّى اللّه عليه و آله و سلّم ــ : «أوّل ما خلق اللّه نورى»(١)؛ و: «أوّل ما خلق اللّه العقل»(٢)؛ و نحو ذلك. و إليه استند كلّ العلوم و الأعمال، و إليه ينتهى جميع المراتب و المقامات، نبيّا كان أووليّا، رسولاً كان أووصيّا.

و باطن هذه النبوّه هى الولايه المطلقه، و هى عبارةٌ عن حصول مجموع هذه الكمالات بحسب الباطن فى الأزل و بقائها إلى الأبد، و يرجع إلى فناء العبد فى الحقّ و بقائه به ؛ و إليه الاشاره بقوله ــ صلّى اللّه عليه و آله و سلّم ــ : «أنا و علىٌّ من نورٍ واحدٍ»(٣)؛ و: «خلق اللّه روحى و روح علىّ بن أبى طالب ــ عليه السلام ــ قبل أن يخلق الخلق بألفى عام»(۴)؛ و «بعث عليّا مع كلّ نبىٍّ سرّاً و معى جهرا»(۵)؛ و بقول أميرالمؤمنين ــ عليه السلام ــ : «كنت وليّا و آدم بين الماء و الطين»(۶) كما قال النبىّ ــ صلّى اللّه عليه و آله و سلّم ــ : «كنت نبيّا و آدم بين الماء و الطين»(٧) ... إلى غير ذلك.

ص : ٧٨

١- ١. راجع: «عوالى اللئالى» ج ۴ ص ٩٩ الحديث ١۴٠.

٢- ٢. راجع: «بحار الأنوار» ج ١ ص ٩٧.

٣- ٣. راجع: «بحار الأنوار» ج ٣٣ ص ۴٨٠، ج ٣٨ ص ١۵٠.

۴- ۴. ما وجدته، و قريبٌ منه ماروى عن الصادق ــ عليه السلام ــ : «قال اللّه ــ تبارك و تعالى ــ : يا محمّد انّى خلقتك و عليّاً نوراً قبل أن أخلق سماواتى و أرضى و عرشى و بحرى ...»، راجع: «الكافى» ج ١ ص ۴۴٠ الحديث ٣.

۵- ۵. الحديث مع اشتهاره و ذيوعه ما وجدته فى طرقنا.

۶- ۶. ما وجدت الحديث فى طرقنا.

٧- ٧. راجع: «المناقب» ــ لابن شهرآشوب ــ ج ١ ص ٢١۴، «بحار الأنوار» ج ١۶ ص ۴٠٢.

و النبوّه المقيّده هى الإخبار عن الحقائق الإلآهيّه ـ أى: معرفه ذات الحقّ و أسمائه و صفاته و أحكامه. فان ضُمّ معه تبليغ الأحكام و التأديب بالأخلاق و التعليم و القيام بالسياسه فهى النبوّه التشريعيّه، و يختصّ بالرساله.

و قس عليها الولايه المقيّده، فكلٌّ من النبوّه و الولايه من حيث هى صفهٌ مطلقهٌ، و من حيث استنادها إلى الأنبياء و الأولياء مقيّدهٌ. و المقيّد مقوّمٌ بالمطلق، و المطلق ظاهرٌ فى المقيّد. فنبوّه الأنبياء كلّهم جزئيّات النبوّه المطلقه. و كذلك ولايه الأولياء جزئيّات الولايه المطلقه.

و لكلٍّ من الأقسام الأربعه ختمٌ، أى مرتبهٌ ليست فوقها مرتبهٌ أخرى و مقامٌ لانبىّ على ذلك المقام و لاولىّ سوى الشخص المخصوص به، بل الكلّ يكون راجعا إليه. و إن تأخّر وجود طينه صاحبه فانّه بحقيقته موجودٌ قبله.

و خاتم النبوّه المطلقه نبيّنا محمّدٍ ـ صلّى اللّه عليه و آله و سلّم ـ، و خاتم الولايه المطلقه أميرالمؤمنين علىّ بن أبيطالب ـ عليه السلام ـ(۱). و النبوه المطلقه المقيّده إنّما كملت و بلغت غايتها بالتدريج، فأصلها تمهّد بآدم ـ عليه السلام ـ و لم تزل تنمو و تكمل حتّى بلغ كمالها إلى نبيّنا ـ صلّى اللّه عليه و آله و سلّم ـ، و لهذا كان خاتم النبيّين. و إليه الاشاره بما رُوى عنه ـ عليه السلام ـ: «مثل النبوّه مثل دارٍ معمورهٍ لم يبق فيها إلاّ موضع لبنهٍ، و كنت أنا تلك اللبنه»(۲) ـ أو لفظٌ هذا معناه ـ.

و كذلك الولايه المطلقه المقيّده إنّما تدرّجت إلى الكمال حتّى بلغت غايتها إلى المهدىّ

۱- ۱. راجع: «تعليقات» القمشه اى على شرح القيصرى فصوص الحكم ـ المطبوعه فى رسائل القيصرى ـ ص ۶۳.

۲- ۲. ما وجدته، و قريب منه: «انّ مثلى و مثل الأنبياء قبلى كمثل رجلٍ بنى بيتاً، فأحسنه و أجمله إلاّ موضع لبنه من زاويهٍ، فجعل الناس يطوفون به و يعجبون له و يقولون: هلاّ وضعت هذه اللبنه؟!، قال: فأنا اللبنه و أنا خاتم النبيّين»، راجع: «صحيح البخارى» ج ۴ ص ۲۲۶ ، «صحيح مسلم» ج ۴ ص ۱۷۹۰، «كنز العمّال» ج ۲۲ ص ۴۵۳ الرقم ۳۲۱۲۷.

الموعود ظهوره الّذى هو صاحب الأمر فى هذا العصر و بقيّه اللّه اليوم فى بلاده و عباده _ صلوات اللّه و سلامه عليه و على آبائه المعصومين _ .

فَلَمَّا نَهَضْتُ لِلقَائِهِمَا قَالَ لِى: مَكَانَک. ثُمَّ وَجَّهَ إِلَى مُحَمَّدٍ وَ إِبْرَاهِيمَ، فَجَآءَا؛

فَقَالَ: هَذَا مِيرَاثُ ابْنِ عَمِّكُمَا يَحْيَى مِن أَبِيهِ، قَدْ خَصَّكُمَا بِهِ دُونَ إِخْوَتِهِ.

«النهوض»: القيام.

<قوله: «مكانک»، أى: اجلس مكانک.(۱)>

<قوله: «ثمّ وجّه» أى: أرسل إليهما رسولاً؛ يقال: وجّهه إليه توجيها، أى: أرسله.

قوله: «هذا ميراث ابن عمّكما». «الميراث»: اسمٌ من الارث، أصله موراث _ على وزن مفعال _ ، . انقلبت الواو ياءً لانكسار ما قبلها.(۲)> و «الارث» فى اللّغه: بمعنى البقاء، و منه قوله _ عليه السلام _ : «انّكم على إرثٍ من أبيكم ابراهيم _ عليه السلام _ »(۳)، أى: على بقيّهٍ من بقايا شريعته. و فى الاصطلاح: استحقاق انسانٍ بموتٍ آخر بنسبٍ أو سببٍ شيئا بالأصاله. و هو بدلاله الأخبار عن الأئمّه الأطهار: ظاهريٌّ جسمانيٌّ _ و هو المال _ ،

و حقيقيٌّ روحانيٌّ _ و هو العلم، الّذى هو ميراث الأنبياء فى الحقيقه _ . و المراد هنا هو هذه الصحيفه المشتمله للأمرين ؛ فتبصّر !.

قوله _ عليه السلام _ : «قد خصّكما به»؛ خاصّه الشيء: ما يوجد فيه و لا يتجاوز غيره.

قوله _ عليه السلام _ : «دون اخوته»: الدون فى الأصل بمعنى انحطاط المكان _ يقال: هذا دون ذاك، <أى: أحطّ منه فى المكان _ ، ثمّ استعير للتفاوت فى الأحوال و الرتب، ثمّ اتّسع

ص : ۸۰

۱- ۱. قارن: «نور الأنوار» ص ۸.

۲- ۲. قارن: «رياض السالكين» ج ۱ ص ۱۳۵.

۳- ۳. ما وجدته فى طرقنا. و روى الحميدى: «انّكم على ارثٍ من ارث ابراهيم»، راجع: «مسند» الحميدى ج ۱ ص ۲۶۲ الرقم ۵۷۷، «سنن» الترمذى ج ۲ ص ۹۹.

فیه فاستعمل فی کلّ تجاوز حدٍّ إلی حدٍّ و تخطّی حکمٍ إلی حکمٍ من غیر ملاحظه انحطاط أحدهما من الآخر، فجری مجری أداه الاستثناء؛ و هو ظرف لغو لتعلّقه بخصّکما. و المعنی: خصّکما به متجاوزاً إخوته.

و «الإخوه»: جمع أخ، و لامه محذوفهٌ، و هی واوٌ. و تردّ فی التثنیه علی الأشهر، فیقال: «اخوان»، و یجمع علی «إخوان» أیضا.

و قیل: الأخوّه فی النسب، و الاخوان فی الصداقه ؛ و هو غلطٌ، بل یقال فی الأنساب و الأصدقاء أخوّهٌ و إخوانٌ ؛ قال ــ تعالی ــ : « إنَّما المُؤْمِنونَ إخوَهٌ »(۱)، لم یعن النسب ؛ و قال: «وَ لَایُبدِینَ زِینَتَهُنَّ إلاَّ لِبُعُولَتِهِنَّ ــ ... إلی قوله ــ : أَو إِخوَانِهِنَّ»(۲) و هذا فی النسب. قال الزجّاج: «أصل الأخ فی اللغه من التوخّی، و هو القصد و الطلب، فالأخ نسبیّا کان أو صدّیقا مقصده مقصد أخیه».(۳)>

وَ نَحْنُ مُشْتَرِطُونَ عَلَیْکُمَا فِیهِ شَرْطا!،

فَقَالاَ: رَحِمَکَ اللَّهُ، قُلْ! فَقَوْلُکَ الْمَقْبُولُ.

فَقَالَ: لاَتَخْرُجَا بِهَذِهِ الصَّحِیفَهِ مِنَ المَدِینَهِ.

«الشرط»: الزام الشیء و التزامه فی البیع و نحوه، و الجمع «شروط». و قیل: الشرط: ما یلزم من عدمه العدم و لا یلزم من وجوده الوجود.

أقول: هذا لادخل له فی هذا المقام.

و «الفاء» فی قوله: «فقولک المقبول»: للسببیّه.

<و قوله: «لاتخرجا بهذه الصحیفه»، و فی نسخه ابن ادریس: «لاتخرجا هذه الصحیفه» بدون الباء، و الفرق بینهما ــ کما هو المصرّح به فی کلام أهل العربیّه ــ هو الفرق بین

۱- ۱. کریمه ۱۰ الحجرات.

۲- ۲. کریمه ۳۱ النور.

۳- ۳. قارن: «ریاض السالکین» ج ۱ ص ۱۳۶.

قولهم: أذهب عمروٌ زيدا، و: ذهب عمروٌ بزيدٍ، من أنّ مؤدّى الأولى إذهاب عمروٍ لزيدٍ ــ سواءٌ ذهب معه أم لا ــ ، و مؤدّى الثانيه مصاحبتهما فى الذهاب. قال بعض الأعلام: «و على هذا يكون قوله ــ عليه السلام ــ على الروايه المشهوره أدلّ و أنصّ و أصرح فى عدم خروجها من المدينه مع «الصحيفه منه» على روايه ابن ادريس، بل على هذه الروايه إنّما يدلّ على عدم اخراج الصحيفه منها لا على عدم خروجهما منها. و المقام يقتضى المنع منهما ــ كما لايخفى ــ ».

و ظنّى انّ القرائن إنّما تدلّ على معنى المستفادّ من عباره ابن ادريس، لأنّ قوله ــ عليه السلام ــ : «هذا ميراث ابن عمّكما ــ إلى آخره ــ » ظاهرٌ فى(۱) أنّ المراد نهيهما عن اخراجها؛ و أمّا نهيه لهما عن الخروج فقد استفيد من دليلٍ خارجٍ، و يتضمّنه هذا الكلام ضمنا(۲)>.

قَالاَ: وَ لِمَ ذَاکَ؟

قَالَ: إنَّ ابْنَ عَمِّکُمَا خَافَ عَلَيْهَا أَمْرا أَخَافُهُ أَنَا عَلَيْکُمَا؛

قَالاَ: إنَّمَا خَافَ عَلَيْهَا حِينَ عَلِمَ أَنَّهُ يُقْتَلُ!،

فَقَالَ أَبُوعَبْدِاللَّهِ ــ عَلَيْهِ السَّلاَمُ ــ : وَ أَنْتُمَا فَلاَتَأْمَنَّا، فَوَاللَّهِ إنِّى لاَءَعْلَمُ أَنَّکُمَا سَتَخْرُجَانِ کَمَا خَرَجَ وَ سَتُقْتَلاَنِ کَمَا قُتِلَ!.

فَقَامَا وَ هُمَا يَقُولاَنِ: لاَحولَ وَ لاَقُوَّةَ إلاَّ بِاللَّهِ العَلِيِّ الْعَظِيمِ.

قال الفاضل الشارح: «حين علم، أى: وقت علمه ؛ فالجمله مضافٌ إليها، و هى فى تأويل المفرد، و محلّها الجرّ. قال أبوحاتم: و غلّط كثيرٌ من العلماء، فجعلوا حين بمعنى حيث. و الصواب أن يقال: حيث ــ بالمثلّثه ــ ظرف مكانٍ، و حين ــ بالنّون ــ ظرف زمانٍ ؛ فيقال: قمتُ حيث قمتَ، أى: فى الموضع الّذى قمت فيه ؛ و اذهب حيث شئت، أى: إلى أىّ

ص : ۸۲

۱- ۱. المصدر: ــ فى.

۲- ۲. قارن: «نور الأنوار» ص ۸.

موضعٍ شئت. و أمّا حين ــ بالنون ــ ، فيقال: قمتُ حين قمتَ، أي: في ذلك الوقت، و لايقال: حيث خرج الحاجّ ــ بالمثلّثه ــ . و ضابطه انّ كلّ موضعٍ حسن فيه أين و أيّ، اختصّ به حيث ــ بالمثلّثه ــ ؛ و كلّ موضع حسن فيه إذا و لمّا و يوم و وقت، اختصّ به حين ــ بالنون ــ »(١)؛ انتهى.

أقول: لايخفى على المتتبّع انّ كلّ واحدٍ من «الحين» و «حيث» يُستعمل في معنى الآخر، فلاغلط يلزم على العلماء.

قوله ــ عليه السلام ــ : «فلا تأمّنا». «الفاء» إمّا زائدهٌ مطلقا ــ كما قاله الأخفش ــ ، أو مقيّدٌ بكون الخبر أمرا أو نهيا ــ كما قاله جماعهٌ ــ ؛ و إمّا عاطفهٌ لا زائده، إمّا بتقدير أمّا فيكون التّقدير: «أمّا هو فقتل، و أمّا أنتما فلاتأمّنا» ؛ هذا على القول بلزوم التفضيل فيها ــ كما هو مذهب بعضهم ــ . و كان تكرارها متروكا استغناءً عنه بذكر القسم الآخر ؛

و أمّا على قول من أنكر لزوم التّفضيل لم يحتج إلى هذا التقدير ؛ و إمّا بتقدير خبرٍ للمبتدأ، أي: «و أنتما مثله، فلاتأمّنا».

<و يجوز الاستدلال به على ما ذهب إليه الأخفش من جواز ادخال الفاء على الخبر و إن لم يكن المبتدأ متضمّنا لمعنى الشرط(٢)>.

قوله : «و هما يقولان لاحول و لاقوّه إلّا باللّه العليّ العظيم». الجمله في محلّ النصب على الحال، أي: فقاما قائلين. <المشهور انّ «الحول» بمعنى القوّه، فالجمله الثانيه تأكيدٌ للأولى. و روى في تفسيرها عن عليٍّ ــ عليه السلام ــ : «انّ الحول بمعنى الحائل و المانع»(٣)، أي: لاحائل عن المعاصي و لا قوّه على الطاعات إلّا باستعانهٍ منه ــ تعالى ــ(۴)>.

قال الفاضل الشارح: «ولك في الاسمين من لاحول و لا قوّه خمسه أوجه من الاعراب:

ص : ٨٣

١- ١. راجع: «رياض السالكين» ج ١ ص ١۴١.

٢- ٢. قارن: «نور الأنوار» ص ٩.

٣- ٣. ما وجدته في مصادرنا الروائيّه.

۴- ۴. قارن: «نور الأنوار» ص ٩.

فتحهما ، و رفعهما، و فتح الأوّل و نصب الثانى، و فتح الأوّل و رفع الثانى، و رفع الأوّل و فتح الثانى. و استشكل الاستثناء على الوجه الأوّل من جهه أنّه راجعٌ فى المعنى إلى الجملتين و لايصحّ لفظا، لأنّ «إلاّ» الواحده لايستثنى بها من شيئين. قال ابن الحاجب: و الأشبه أن يقال: انّ الحول و القوّه لمّا كانا بمعنىً، صحّ رجوع الاستثناء إليهما، لتنزّلهما منزله شيءٍ واحدٍ. و قال غيره: هو من باب الحذف، مثل: ما قام وقعد إلاّ زيدٌ. أى: لاحول إلاّ باللّه و لا قوّه إلاّ باللّه. و ما قاله ابن الحاجب هو تفسير بعض اللغويّين: إنّ الحول هو القوّه، و القوّه هى الحول، و(١) كلاهما مترادفان»(٢)؛ انتهى.

أقول: و المعنى أنّ كلّ حولٍ حوله و كلّ قوّهٍ قوّته، كما انّ كلّ شأنٍ شأنه و كلّ فعلٍ فعله مع علوّه و غايه عظمته. فهو مع غايه تجرّده و نهايه تقدّسه عن جميع الأكوان لا يخلو منه شيءٌ من الأكوان ؛ كما قال إمام الانس و الجان علىّ بن أبى طالب ـ عليه السلام ـ : «مع كلّ شيءٍ لا بمقارنهٍ و غير كلّ شيءٍ لابمزايله»(٣)؛ كما قال المحقّق الطوسى ـ رحمه اللّه تعالى ـ ، و سيجيء تحقيق ذلك مستوفا ـ إن شاء اللّه تعالى ـ .

فَلَمَّا خَرَجَا قَالَ لِى أَبُوعَبْدِاللَّهِ ـ عَلَيْهِ السَّلاَمُ ـ : يَا مُتَوَكِّلُ، كَيْفَ قَالَ لَكَ يَحْيَى: إِنَّ عَمِّى مُحَمَّدَ بْنَ عَلِيٍّ وَ ابْنَهُ جَعْفَرا دَعَوَا النَّاسَ إِلَى الْحَيَاهِ وَ نَحْنُ دَعَونَاهُمْ إِلَى الْمَوتِ!

قُلْتُ: نَعَمْ ـ أَصْلَحَكَ اللَّهُ ـ !، قَدْ قَالَ لِى إِبْنُ عَمِّكَ يَحْيَى ذَلِكَ.

«كيف» فى محل النصب على الحاليّه، لأنّ الواقع بعد القول يستغنى به. و صاحب الحال «يحيى»، و العامل فيها «قال»؛ أى: على أىّ حالهٍ قال لك يحيى ذلك ؟، معبّرا بهذه العباره أم بغيرها؟؛ فكان الجواب: «نعم!، قال ذلك»، أى: بهذه العباره.

١- ١. المصدر: ـ و.

٢- ٢. راجع: «رياض السالكين» ج ١ ص ١۴۴.

٣- ٣. راجع: نهج البلاغه، الخطبه الأولى ص ۴٠.

فَقَالَ: يَرحَمُ اللّهُ يَحْيَى!، إنَّ أَبِى حَدَّثَنِى عَنْ أَبِيهِ عَنْ جَدِّهِ عَنْ عَلِيٍّ ـ عَلَيْهِ السَّلاَمُ ـ : أَنَّ رَسُولَ اللّهِ ـ صَلَّى اللّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ ـ أَخَذَتْهُ نَعْسَةٌ وَ هُوَ عَلَى مَنْبَرِهِ، فَرَءَا فِى مَنَامِهِ رِجَالاً يَنْزُونَ عَلَى مَنْبَرِهِ نَزْوَ الْقِرَدَهِ يَرُدُّونَ النَّاسَ عَلَى أَعْقَابِهِمُ القَهْقَرَى. فَاسْتَوَى رَسُولُ اللّهِ ـ صَلَّى اللّهُ عَلَيهِ وَ آلِهِ ـ جَالِسا وَ الحُزْنُ يُعْرَفُ فِى وَجْهِهِ.

قال الفاضل الشارح: «قوله: «يرحم اللّه يحيى» تعريضٌ بخطائه و جنايته فى هـذا القول ؛ و الأصل: أخطأ و بئس ما قال، لكنّه عدل إلى الترحّم عليه تحفّيا به و تحنّنا عليه ـ ... إلى آخر قوله ـ »(١).

أقول: صرف اللفظ عن معناه بغير دليلٍ قطعيٍّ غير مجوّزٍ عند أرباب العقول ؛ و قول يحيى: «انّ عمّى محمّد بن على و ابنه جعفرا دعواالناس إلى الحياه، و دعوناهم إلى الموت» لايدلّ على خطائه ـ كما فهمه الشارح الفاضل ـ ، لأنّ التوجيه مقدّمٌ على الجرح ـ كما هودأب القوم ـ ، و المرويّ فى الأحاديث. فالدعاء ـ و هو: «يرحم اللّه» ـ فى مكانه؛ فتأمّل تفهم !.

قوله: «أخذته نعسةٌ»: تائه للوحده.

و «النعاس»: فتورٌ يتقدّم النوم. قال فى الصحاح: «الوسن النعاس و السنه مثله»(٢). و النعاس هو فتورٌ يتقدّم النوم. و قد فرّقوا بينهما و قالوا: النعاس أوّل النوم، ثمّ الوسن و هو ثقل النعاس، ثمّ الترنيق ـ و هو مخالطه النعاس العين ـ ، ثمّ الكرى و الغمض ـ و هو أن يكون الانسان بين النائم و اليقظان ـ ، ثمّ التغفيق ـ بالغين المعجمه و بعدها فاء، و هو النوم ـ ، ثمّ الهجوع، و الهجود ـ و هو النوم الغرِق ـ ، ثمّ النشيج ـ و هو أشدّ النوم ـ .

ص : ٨٥

١- ١. راجع: «رياض السالكين» ج ١ ص ١٤٧.

٢- ٢. راجع: «صحاح اللغه» ج ۶ ص ٢٢١۴ القائمه ١.

و «المنبر» ـ بکسر المیم ـ : المرقاه، مأخوذٌ من نبر الشیء: إذا رفعه. سمّی بذلک لارتفاعه.

قوله: «ینزون» أی: یَثِبُون، من نزا الفحل نزوا ـ من باب قتل ـ . و نَزَوَانا ـ بالتحریک ـ : إذا وثب. «نزو القرده» أی: مثل نزو القرده، فحذف المضاف و أقیم المضاف إلیه مقامه.

<و «القرده» ـ کعنبه ـ : جمع قِرْد ـ بالکسر و السکون ـ ، و هو حیوانٌ خبیثٌ معروفٌ(۱)>.

قوله ـ علیه السلام ـ : «یردّون الناس علی أعقابهم القهقری»، أی: یجعلونهم مرتدّین فی دینهم القهقری، و هو المشی إلی خلفٍ من غیر أن یعید وجهه إلی جهه مشیه ؛ و هو مفعولٌ مطلقٌ. و الأصل یردّونهم ردّ القهقری، فحذف المصدر و أنیب عنه لفظٌ دالٌّ علی نوعٍ منه. لأنّهم فی زمن الجاهلیّه کانوا کفرهً و قد شرّفهم الاسلام الظاهریّ فی زمن النبیّ ـ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم ـ <و بعد موته ـ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم ـ رجعوا إلی کفرهم الأصلیّ بحکم قوله ـ علیه السلام ـ : «ارتدّ الناس کلّهم بعد النبیّ ـ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم ـ إلاّ ثلاثهٌ»(۲)(۳)>.

قوله: «فاستوی جالسا»، أی: استقرّ. و «جالسا» حالٌ مبیّنهٌ لهیئه الفاعل. و «الجلوس» قیل: هو خلاف القعود(۴)؛ و قیل: خلاف القیام، فهوأعمّ من القعود، و قد یستعملان بمعنیً واحدٍ و هو الکون و الحصول ؛ و منه یقال: جلس متربّعاً و قعد متربّعا، أی: حصل و تمکّن.

قوله ـ علیه السلام ـ : «و الحزن یُعرف فی وجهه»: «الحزن» ـ بضمّ الحاء المهمله و سکون الزاء المعجمه و محرّکه ـ : الهمّ؛ و الجمع: أحزان. یقال: حزن ـ کفرح ـ و تحزّن و احتزن ؛ و حزنه و أحزنه: جعله حزینا ؛ و حزنه: جعل فیه حزنا، فهو محزونٌ و حزینٌ.

<و عرّفه الحکماء بانفعال النفس عن توارد المکروهات أو تخیّلها. قالوا: «و هذه

ص : ۸۶

۱- ۱. قارن: «ریاض السالکین» ج ۱ ص ۱۴۹.

۲- ۲. راجع: «بحار الأنوار» ج ۲۲ ص ۴۴۰، ج ۶۷ ص ۱۶۵.

۳- ۳. قارن: «نور الأنوار» ص ۹.

۴- ۴. هذا هو رأی المدنی، راجع: «ریاض السالکین» ج ۱ ص ۱۵۰.

الإنفعـال كيفيّةٌ تتبعهـا حركه الروح إلى الـداخل قليلاً ـ قليلاً ـ هربـا ممّـا ذكر». و فرّقوا بينه و بين الهمّ، فقالوا: «الهمّ ما تتبعه حركه الروح إلى الـداخل و الخـارج لحـدوث أمرٍ يتصوّر فيه خيرٌ متوقّعٌ و شـرٌّ منتظر، فهو مركّبٌ من رجـاءٍ و خوفٍ، فأيّهمـا غلب على الفكر تركن الروح إلى جهته، فللخير المتوقّع إلى الخارج و للشرّ المنتظر إلى الداخل ؛ فلذلك قيل: إنّه جهادٌ فكريٌّ».

و قيل: «الحزن أسفك على مافات، و يرادفه الهمّ ؛ و الهمّ على مالم يأت، و يرادفه الحزن»(۱)(۲)>.

و قيل: «انّه سقم القلب عن استيلاء ألم الهموم».

و قال مرتاضٌ: «هو ألم الباطن عن مصادفه ما لايلائم».

و قيل: «هو انكسار القلب بصدمات الشدائد».

و قيل: «انّه أثر ضربانٍ يتولّد منه البكاء الدائم و التأوّه اللازم».

و قيل: «هو ما إذا سكن فی بيت قلبٍ لم يرض أن يسكنه غيره!»(۳).

و قال عارفٌ: «الحزن حمی الروح إن كان لأجل الخلق، و نور القلب إن كان لأجل الحقّ».

و قيل لمحمّد بن خفيف: «ما علامه الحزن ؟

فقال: ارسال الدموع على الخدود و طلب الأمان من المعبود».

و قيل: «بكاء الحزن يعمی و بكاء الشوق يجلی البصر ؛ قال ـــ سبحانه ـــ : « وَ ابيَضَّت عَينَاهُ مِن الحُزنِ فَهُو كَظِيمٌ»(۴)(۵).

و الحقّ انّه ألمٌ نفسانيٌّ يعرض من فوت مطلوبٍ أو فقد محبوبٍ أو الخوف من مكروهٍ.

۱- ۱. المصدر: الخوف.

۲- ۲. قارن: «رياض السالكين» ج ۱ ص ۱۵۱.

۳- ۳. راجع: «الرساله القشيريّه» ص ۲۳۱.

۴- ۴. كريمه ۸۴ يوسف.

۵- ۵. هذا قول أبی سعيد القرشی، راجع: «الرساله القشيريّه» ص ۲۳۱.

و عدّه بعض المحقّقين من رذائل الشهوه من طرف التفريط ؛

و فيه نظرٌ!، فانّ الباعث عليه إن كان شدّه الشوق إلى المشتهيات ــ فيحزن لفقدها أو فوتها ــ كان من رذائل الشهوه، لكن كونه من جانب التفريط ممنوعٌ، بل هو من نتايج الشره؛

و إن كان باعثه الميل إلى مقتضيات الغضب ــ فيحزن على فوت ما يميل إليه قلبه من الاستيلاء و الغلبه على الخصم أو الانتقام أو الكبر أو التعزّز أو غيرها ــ كان من رذائل الغضب ؛

و إن بُنى الأمر على تربيته على صغر النفس وضعفها كان الأوّل أيضا منها من جانب التفريط و تعميم المعروض بالنسبه إلى الخوف مع ذكر القوم له، لأنّه قد يكون حزنه من حصول أمرٍ متوقّعٍ فيه أثر السوء ؛

فمن حيث حصول تشويش الخاطر أو الاضطراب بذلك يسمّى خوفا؛

و من حيث حصول الهمّ و الغمّ و التضجّر و السأم يسمّى حزنا؛ و إن كان هذا متفرّعا على ذلك. على أنّ الخوف إنّما يُستعمل فيما يحتمل العدم و الحزن أعمّ، إذ يشمل ما يتيقّن ــ كالّذى يأكل ولده السمّ المهلك ــ .

و من جمله هذا القسم من الحزن كلّ حزنٍ يترتّب على الخوف الممدوح ، إذ لا يمكن حصول الخوف بدون الحزن. و لو لم يعمّم بما ذكرناه شمله أيضا، فانّ محبوب أهل الدنيا و مطلوبهم شهواتها، و محبوب أهل الآخره و مطلوبهم لذّاتها من لقاء اللّه و الاستغراق فيه و الإعراض عن الدنيا بالكلّيه و عدم الهمّ بفواتها. و فى أخبار داود: «يا داود! مالأوليائى ــ ... ــ أن يكونوا روحانيّين لايغتمّون»(۱) ،كما قال ــ تعالى ــ : «أَلاَ إِنَّ أَولِيآءَ اللَّهِ لاَخَوفٌ عَلَيهِمْ وَ لاَ هُم يَحزَنُونَ»(۲). مع أنّ الحزن ــ كما قال بعضٌ ــ ليس أمرا طبيعيّا للنفس، بل ملكهٌ

۱- ۱. قال العلّامه المجلسى: «و فى أخبار داود ــ عليه السلام ــ: ما لأوليائى و الهمّ بالدنيا!، إنّ الهمّ يذهب حلاوه مناجاتى من قلوبهم؛ يا داود! انّ محبتى من أوليائى أن يكونوا روحانيين لايغتمّون»، راجع: «بحار الأنوار» ج ۸۲ ص ۱۴۳.
۲- ۲. كريمه ۶۲ يونس.

حادثهٌ عن سوء اختیارها، لأنّ کلّ محزونٍ علی فقد شیءٍ یزول حزنه بیسیرٍ من الأوقات و یتبدّل بالسرور، و لو کان طبیعیّا لکان حاصلاً لکلّ أحدٍ، إذ لا بدّ من فقد محبوبٍ له.

ثمّ انّ ما أشبه حاله بمن دعا فی جماعهٍ إلی دعوهٍ فی مجلسٍ مشتملٍ علی صنوف النفائس و الشمائم الطیّبه لیتفرّج الأصناف المدعوّون برؤیتها و ینتفعوا من روائحها خاصّهً، فکان یأخذها کلٌّ منهم ساعهً للتفرّج و الاستشمام و یودعها إلی آخر، فلوأخذها أحدهم و طمع فی تملّکه و اغتمّ من أخذ آخر منه، نُسب إلی الجنون و خفّه العقل!. فالعاقل لایصرف عمره فی تحصیل ما یحزن علی فقده بعد علمه بأنّه یصیر مفقودا، و لایعلّق قلبه به مع حصوله له، بل یهتمّ فی تحصیل الباقیات الّتی لاتفنی و اللذّات الّتی لیس لها انتهاءٌ؛ و لنعم ما قیل:

وَ مَن سَرَّهُ أَن لایَرَی مَا یَسوءهُ فَلایَتَّخذ شَیئا یخَافُ لَه فَقدُ

تبصرهٌ

اعلم! انّ للانسان حالتین: حاله تسمّی النوم؛ و حاله تسمّی الیقظه.و فی کلا الحالین جعل اللّه له ادراکا یدرک به الأشیاء یسمّی تلک الادراکات فی الیقظه حسّا و یسمّی فی النوم حسّاً مشترکا. فکلّ شیءٍ یبصره فی الیقظه تسمّی رؤیهً و کلّ ما یبصره فی النوم یسمّی رؤیا ــ مقصورا ــ .

و جمیع ما یدرکه الانسان فی النوم فهو ممّا ضبطه فی حال الیقظه من الحواسّ الظاهره؛ و هو علی ضربین:

إمّا ماأدرک صورته فی الحسّ ؛

و إمّاما أدرک اجزاء صورته الّتی أدرکها فی النوم بالحسّ. لابدّ من ذلک، فان نقصه شیء من ادراک الحواسّ فی أصل خلقته، فلم یدرک فی الیقظه ذلک الأمر الّذی فقد المعنی الحسّی الّذی یدرک به فی أصل خلقته ؛ فلایدرکه فی النوم أبدا. فأصل الحسّ و الادراک به فی الیقظه و الخیال یقع فی ذلک.

و تحقیق ذلک علی قواعد الحکماء و الأطبّاء: أنّ الروح الحیوانی ــ و هو الجوهر

البخاری الحاصل من لطیف الأخلاط الأربعه، الّذی بسببه یحصل للأعضاء قوّه الحسّ و الحرکه _ إذا انتشر فی جمیع أجزاء البدن _ باطنه و ظاهره _ حصل بسببه الحسّ و الحرکه ؛ و هذا هو الیقظه ؛

و إن بقی فی الباطن و لم یتّصل إلی الظاهر تعطّلت الحواسّ الظاهره ؛ و هذا هو النوم.

فالموت و النوم أخوان مشترکان فی تعطیل الحواسّ الظاهره، إلاّ أنّهما یختلفان فی أنّ الموت هو تعطیل الحواسّ الظاهره و الباطنه جمیعا، بخلاف النوم، فانّه مختصٌّ بتعطیل الحواسّ الظاهره.

<و بقاؤه فی الباطن یکون لأسبابٍ:

منها: طلب الاستراحه عن کثره الحرکه ؛

و منها: تحلّله بسبب الأفعال الکثیره الصادره من الحواسّ، فتشتغل الطبیعه بنضج الغذاء لیستمدّ الروح من لطیفه ؛

و منها: انسداد المجاری، فانّ الانسان إذا شرب الشراب مثلاً تصاعدت أبخرته من المعده إلی الدماغ و نزلت إلی الأعصاب، فأمتلأت المجاری و انسدّت، فلایقدر الروح علی النفوذ _ کما ینبغی _ . و ربما کان أکل الطعام موجبا للنوم لهذا السبب. فاذا بقی الروح فی الباطن و رکدت الحواسّ بقیت النفس فارغهً من شغل الحواسّ، لأنّها لاتزال مشغولهً بالتفکّر فیما تورده الحواسّ علیها. فاذا وجدت فرصه الفراغ و ارتفعت عنها الموانع اتّصلت بالجواهر الروحانیّه الشریفه من عالم الملکوت الّتی فیها نقوش جمیع الموجودات _ کلّیهً و جزئیّهً _ ممّا(۱) کان و ما یکون و ما هو کائنٌ، و هی المسمّاه بالکتاب المبین و أمّ الکتاب و اللوح المحفوظ. فانتقشت بحسب استعدادها بما فیها من صور الأشیاء لاسیّما ماناسب أغراضها و کان مهمّا لها، فانّ النفس بمنزله مرآهٍ ینطبع فیها کلّ ما قابلها من مرآهٍ أخری عند حصول الأسباب و ارتفاع الحجاب بینهما. و الحجاب هنا اشتغال النفس بماتورده الحواسّ، فاذا

ص : ۹۰

۱- ۱. المصدر: ما.

ارتفع ظهر فيها من تلك المرائى ما يناسبها و يحاذيها.

فهذا هو سبب الرؤيا الصادقه.

و هى إمّا صريحهٌ، فتستغنى عن التأويل ــ و هى الّتى لم تتصرّف فيها المتخيّله الحاكيه للأشياء بتمثيلها ــ ؛

و إمّا خفيّهٌ ــ و هى ما حكته المتخيّله بصورهٍ مناسبهٍ له، فانّ النفس إذا انقش فيها معنىً ركّبت المتخيّله صورهً لذلك المعنى تناسبه، فترسلها إلى الحسّ المشترك، فتصير مشاهدهً . و هذه الرؤيا هى المفتقره إلى التأويل، و نظر المعبّر فى الاستدلال بتلك الصوره على ذلك المعنى.

و كثيرا ما تحكى المتخيّله عن تلك الصوره حكايهً أخرى و تنقلها إلى صورٍ كثيرهٍ حتّى يعجز المعبّر عن ادراك تلك الانتقالات. و سببه استيلاء قوّه التخيّل و تعوّدها للتركيبات الّتى لا أصل لها. و لهذا لايُعتمد على رؤيا الكذوب و الشاعر، لأنّ مخيّلتهما اعتادت تخيّل الصور الّتى لاوجود لها و اختراعَها.

و قد تكون للرؤيا أسباب أخر:

أحدها: إنّ الصور المحفوظه فى خزانه الخيال تظهر وقت النوم فى لوح الحسّ المشترك، لفراغه حينئذٍ؛ لانّه وقت اليقظه مشغولٌ بالصور الّتى تؤدّيها إليها(١) الحواسّ.

الثانى: إنّ القوّه المفكّره ربما ركّبت صورا حال اليقظه، إمّا بسبب اشتياقها إلى شيءٍ، أو لغمّها لفوات شيءٍ و توقّع مكروهٍ، فتظهر تلك الصور فى حاله النوم فى الحسّ المشترك.

الثالث: إنّ مزاج روح القوّه المتخيّله إذا تغيّر تخيّل أفعالاً بحسب ذلك التغيّر، مثلًا إذا استولت عليه الحراره فانّه يرى النيران، و إذا استولت البروده رأى الثلج، و إذا استولت الرطوبه رأى الأمطار و نحوها، و إذا استولت اليبوسه رأى كأنّه يطير فى الهواء، و إذا استولى عليه البخار السوداوى رأى الظلمه.

١– ١. المصدر: اليه.

و كلّ رؤيا يكون سببها أحد هذه الأشياء فهى أضغاث الأحلام الّتى لايلتفت إليها(۱)>.

ثمّ اعلم ! أنّ النوم و الموت مشتركان أيضا فى بقاء المـدارک الباطنيه للنفس الناطقه الانسانيّه _ كالعقل و الوهم و الخيال _ . و تحقيق ذلک: انّ العوالم على تكثّرها ثلاثةٌ؛ و المدارک الانسانيّه على شجونها ثلاثةٌ ؛ و الانسان بحسب غلبه كلّ واحدٍ منها يقع فى عالمٍ من هذه العوالم و النشآت ؛

فبالحسّ يقع فى عالم الدنيا، و به ينال الصور الحسّيّه الكائنه الفاسده الملذّه و المولمه بحسب الملائمه و المنافره ؛

و بالقوّه الباطنه الجزئيّه يقع فى النشأه الثانيه الّتى هى عالم الصور الأخرويّه المنقسمه إلى الجنّه و الجحيم ؛

و بالقّوه الباطنه العقليّه يقع فى النشأه الثالثه الّتى هى عالم الصور العقليّه الإلآهيّه الأفلاطونيّه.

فالناس أصنافٌ ثلاثه:

أهل الـدنيا، و هم أهل الحسّ، كالانعام و البهائم أو أضلّ سبيلًا _ كما فى قوله:«أُولَئِكَ كَالأَنعَامِ»(۲)،«بَل هُم أَضَلُّ سَبِيلًا»(۳) _ ؛

و أهل الآخره، و هم الصلحاء أهل الإعتقادات التقليديّه الظنّيّه الخياليّه ؛

و أهـل اللّه، و هم العرفـاء باللّه و ملائكته و كتبه و رسـله و اليوم الآخر ؛ كما وقع فى الحـديث: «الـدنيا حرامٌ على أهل الآخره، و الآخره حرامٌ على أهل الدنيا، و هما حرامان على أهل اللّه»(۴).

ص : ۹۲

۱- ۱. قارن: «رياض السالكين» ج ۱ ص ۱۵۲. و انظر: «المباحث المشرقيه» ج ۲ ص ۴۲۰.

۲- ۲. كريمه ۱۷۹ الأعراف.

۳- ۳. كريمه ۴۴ الفرقان.

۴- ۴. ما وجدته فى طرقنا. و انظر: «كنز العمّال» الرقم ۶۰۷۱، «كشف الخفاء» ج ۱ ص ۴۹۳.

تکملهٌ

للرؤیا مکانٌ، و محلٌّ، و حالٌ. فحالها النوم، و هو الغیبه عن المحسوسات الظاهره الموجبه للراحه _ کما ذکرناه لک _ .

و هو علی قسمین:

قسم انتقالٍ، و فیه بعض راحهٍ أو نیل غرضٍ أو زیاده تعبٍ ؛

و القسم الآخر قسم راحهٍ خاصّهٍ، و هو النوم الخالص الصحیح الّذی ذکر اللّه أنّه جعل راحهً لما تتعب فیه هذه الآلآت و الجوارح و الأعضاء البدنیّه فی حال الیقظه، و جعل زمانه اللیل.

و أمّا قسم الانتقال فهو النوم الّذی معه الرؤیا، فتنتقل هذه الآلآت من ظاهر الحسّ إلی باطنه لیری ما تقرّر فی خزانه الخیال الّذی رفعت إلیه الحواسّ ما أخذته من المحسوسات. فبحسب تمامیّه الحواسّ و نقصانها تمامیّه ما فی الخزانه و نقصانه. و للّه تجلّیً فی هذه الخزانه فی صورهٍ طبیعیّهٍ بصفاتٍ طبیعیّهٍ، مثل قوله _ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم _ : «رأیت ربّی فی صوره شابٍّ»(1).

و هو ما یراه النائم فی نومه من المعانی فی صوره المحسوسات، لأنّ الخیال هذه حقیقته أن یجسّد ما لیس من شأنه أن یتجسّد. و ذلک لأنّ حضرته یعطی ذلک.

و ما ثمّ فی طبقات العالم من یعطی الأمر علی ما هو علیه سوی هذه الحضره الخیالیه، فانّها تجمع بین النقیضین و فیها تظهر الحقائق علی ما هی علیه.

و إنّما سمّینا هذه الحاله بالانتقال، لأنّ المعانی تنتقل من تجریدها عن الموادّ إلی لباس الموادّ کظهور الحقّ فی صوره الأجسام و العلم فی صوره اللبن و ما أشبه ذلک.

و الأوّل فی حال الیقظه، و الثانی فی حال النوم؛ و لهذا لا تعبیر فی الأوّل بخلاف الثانی.

ص : ۹۳

۱- ۱. ما وجدته فی طرقنا. و انظر: «کنز العمّال» الرقم ۱۱۵۲، «تذکره الموضوعات» ص ۱۲، «الأسرار المرفوعه» ص ۲۰۴.

و إن ارتقى الانسان فى درج المعرفه علم أنّه نائمٌ فى حال اليقظه أيضـا، و لذلك ذكـر اللّه أمـورا واقعـةً فـى الحسّ و قـال: «فَاعتَبِرُوا»(۱) ؛ و قـال «إِنَّ فِي ذَلِكَ لَعِبرَةً»(۲)؛ أى: جوّزوا و اعـبروا مّمـا ظهرلكم من ذلـك إلى علم مـا بطن. و قـال ـ صلّى اللّه عليه و آله و سلّم ـ : «الناس نيامٌ، فاذا ماتوا انتبهوا و لكن لايشعرون»(۳). و هذا العالم كلّه نومٌ و يقظهٌ.

و التحقيق انّ صور العالم للحقّ من الاسم الباطن صور الرؤيا للنائم، و التعبير فيها كون تلك الصوره أحواله، فليس غيره ؛ كما أنّ صور الرؤياء أحوال الرائى لاغيره؛ فما رأى إلاّ نفسه، فهـذا قوله: «انّه ما خلق السّموات و الأرض و ما بينهما إلاّ بالحقّ»(۴)؛ و هو عينه، و هـو قـوله فى حقّ العـارفين: «وَ يَعلَمُونَ أَنَّ اللّهَ هُوَ الحَقُّ المُبِينُ»(۵)، أى: الظاهر، فهو الواحـد الكثير، فهـذا معنى قولنا فى التقسيم: انّ قسم الانتقال. قيل لأبى سعيد الخزّاز: «بم عرفت اللّه ؟

قال: بجمعه بين الضدّين»(۶). فكلّ عينٍ متّصـفهٍ بالوجود فهى لا هى، فالعالم كلّه هو لا هو و الحقّ الظاهر بالصوره هو لا هو، فهو المحدود الّذى لايحدّ و المرئىّ الّذى لايرى.

و ما ظهر هذا الأمر إلاّ فى هذه الحضره الخياليه ـ كما لايخفى على ذوى البصيره ـ .

و أمـّا القسم الآخر من النوم فهو قسم الراحه، و هو الّذى لايرى فيه رؤيا، فهو لمجرّد الراحه البدنيّه لاغير. و هذا هو حال الرؤيا.

و بقى معرفه المكان و المحلّ ؛

۱- ۱. كريمه ۲ الحشر.

۲- ۲. كريمات ۲۶ النازعات، ۴۴ النور، ۱۳ آل عمران.

۳- ۳. راجع: «بحار الأنوار» ج ۴ ص ۴۳، ج ۶ ص ۲۷۷.

۴- ۴. تلميحٌ إلى ما ورد فى الآيات ۸۵ الحجر، ۸ الروم، ۳ الأحقاف.

۵- ۵. كريمه ۲۵ النور.

۶- ۶. راجع: «الفتوحـات المكّيه» ج ۱۱ ص ۱۷۸، «مشارق الـدرارى» ص ۳۹۵، «شـرح فصوص الحكم» ـ للعـارف الكاشانى، بتحقيقنا ـ ص ۸۴.

فأمّا المحلّ فهو هـذه النشأه العنصـريّه الحيوانيّه خاصّهً لايكون للرؤيا محلٌّ غيرها، فليس للملک رؤيا ؛ و محلّها فى العالم الإلآهيّ الاستحالات فى صور التجلّى.

أمّا المكان فهو ما تحت مقعّر فلك القمر خاصّهً أو ما تحت مقعّر فلك الكواكب الثابته أو الأطلس .

هذا هو النوم الكائن المعروف فى العرف.

و أمّا على طريقه العرفاء: فهو عالم المثال ــ كما عرفت هذا ــ .

<و قد روى رئيس المحدّثين عن زراره عن أحدهما ــ عليهما السلام ــ قال: «أصبح رسول اللّه ــ صلّى اللّه عليه و آله و سلّم ــ يوما كئيبا حزينا، فقال له عليٌّ ــ عليه السلام ــ : ما لى أراک يا رسول اللّه كئيبا حزينا؟

فقال: و كيف لا أكون كـذلک و قـد رأيت فى ليلتى هـذه أنّ بنيتميم و بنى عدىّ و بنى أميّه يصـعدون منبرى هذا يردّون الناس عن الاسلام القهقرى ! ؛ فقلت: يا ربّ فى حياتى أو بعد موتى؟

فقال: بعد موتک!».

و لاتنافى بين الروايتين، لجواز وقوع الرؤيتين(۱)>.

فَأَتَـاهُ جِبْرِيـلُ ــ عَلَيْـهِ السَّلاَـمُ ــ بِهَـذِهِ الاْـآيَهِ:«وَ مَـا جَعَلْنَــا الرُّؤْيَـا الَّتِى أَرَيْنَـاکَ إِلاَّـ فِتْنَهً لِلنَّاسِ وَ الشَّجَرَهَ الْمَلْعُـونَهَ فِى الْقُرْآنِ وَ نُخَوِّفُهُم فَمَا يَزِيدُهُم إِلاَّ طُغْيَانَا كَبِيرا»؛ يَعْنِى: بَنِى أُمَيَّهَ.

<«جبرئيل»، فيه لغاتٌ: جبرئيل ــ بوزن قنشـليل(۲) ــ ؛ و جبرئل ــ بحـذف الياء ــ ؛ و جبريل ــ بحـذف الهمزه ــ ؛ و جَبريل ــ بوزن قنديل ــ ؛ و جبرالّ ــ بلامٍ مشدّدهٍ ــ ؛ و جبرائيل

ص : ۹۵

۱- ۱. قارن: «نور الأنوار» ص ۹.

۲- ۲. فى النسختين: فقشليل، و التصحيح من المصدر.

ــ بوزن جبراعيل ــ ؛ و جبرائل ــ ؛ بوزن جبراعل ــ . و ما أحسن قول صاحب الكشاف: «عجميٌّ فالعبوا به ماشئتم !»(۱)>.

قيل: هو مركّبٌ من «جبر» ــ و هو العبد ــ ، و «إيل» ــ و هو اللّه بالسريانيّه ــ ، فمعناه على هذا: عبداللّه أو صفوته. و هو المسمّى بروح القدس و المؤيّد بالقاء الوحى إلى الأنبياء.

و أمّا كيفيه انزال الوحى على النبيّين ــ سلام اللّه عليهم أجمعين ــ على ما هو الدائر على ألسنه المفسّرين و غيرهم من المتكلّمين ؛ فهو انّ المراد من انزال الوحى انّ جبرئيل ــ عليه السلام ــ سمع فى السماء كلام اللّه ــ تعالى ــ فنزل به على الرسول ــ صلّى اللّه عليه و آله و سلّم ــ ؛ و هذا كمايقال: «نزلت رساله الأمير من القصر»، و الرساله لا تنزل، و لكن المستمع سمع الرساله فى علوٍّ فنزل بها و يؤدّيها فى سفلٍ؛ و قول الأمير لايفارق ذاته، و لكن السامع يسمعه و يؤدّى بلفظ نفسه.

و ربما استشكل بعضهم هذا ــ أى: سماع جبرئيل كلام اللّه، سيّما القائل بأنّ كلامه ليس من جنس الأصوات و الحروف ــ ؛

فأجابوا عنه:

أمّا المعتزله فبأنّه يخلق اللّه أصواتا و حروفا على لسان جبرئيل، و هذا معنى الكلام عندهم ؛

و أمّا الأشاعره فتارةً بانّه يحتمل أن يخلق اللّه له سماعا لكلامه، ثمّ أقدره على عبارةٍ يعبّر بها عن ذلك الكلام ؛

و تاره بأنّه يجوز أن يخلق اللّه فى اللوح المحفوظ كتابةً بهذا النظم المخصوص يقرأ جبرئيل ــ عليه السلام ــ فحفظه ؛

و تارةً بتجويز أن يخلق أصواتا مقطّعةً بهذا النظم المخصوص فى جسمٍ مخصوصٍ، فتلقّفه جبرئيل و يخلق له علما ضروريّا بأنّه هو العباره المؤدّيه لمعنى ذلك الكلام القدير. هذا

ص : ۹۶

۱- ۱. قارن: «نور الأنوار» ص ۹.

خلاصه ما ذكروه فى هذا المقام.

و طائفةٌ استدلّوا على كون الملائكه أجساما متحيّزةً بأنّ وصف القرآن بالنزول ــ الّذى لايتّصف به إلّا المتحيّز بالذات دون الأعراض و سيّما غيرالقارّ منها، كالأصوات ــ إنّما هو بتبعيّه محلّه، سواءٌ أخذ حروفا ملفوظةً أو معانى محفوظةً. و هو الملك الّذى يتلقّف الكلام من جانب الملك العلّام تلقّفا سماعيّا؛ أو يتلقّى القرآن تلقّيا قلبيّا؛ أو يتحفّظه من اللوح المحفوظ ثمّ ينزل به على الرسول ــ صلّى اللّه عليه و آله و سلّم ــ.

و لا يتمشّى ذلك إلّا على القول بتجسّم الملائكه، و هذا هو مسلك أرباب الجدل و التخيّل دون أصحاب البصيره و التحصيل.

و أمّا على مسلك هؤلاء و ممشاهم من القول بما هو صريح الحقّ و ما هو عليه كافّه الحكماء الإلآهيّين و الربّانيّون من الإسلاميه، فهو ــ كما سيجىء فى دعائه عليه السلام على حمله العرش ــ: انّها على قبائل: علويّاتٌ و سفليّاتٌ؛ سماويّاتٌ و أرضيّاتٌ؛ مجرّدات و مادّيات ؛ و المجرّدات على أنواع. و كلٌّ منها على أنواعٍ شتّى لايعلم أعدادها و لا أنواعها إلّا اللّه ــ تعالى ــ ؛ كما قال ــ تعالى ــ: «وَ مَا يَعلَمُ جُنُودَ رَبِّكَ إِلاَّ هُو»(١).

و قد تقرّر فى محلّه إنّ كلام اللّه ليس مقصورا على ما هو من قبيل الأصوات و الحروف، و لا على ما هو من قبيل الأعراض مطلقا ــ ألفاظا كانت أو معانى ــ ، بل كلامه و متكلّميّته يرجع إلى ضربٍ من قدرته و قادريّته، و له فى كلّ عالمٍ من العوالم العلويّه و السفليّه صورةٌ مخصوصةٌ.

و طائفةٌ أخرى اقتصروا على القول بالتلاقى الروحانى و الظهور العقلانى فى ظهوره بين النبىّ ــ صلّى اللّه عليه و آله و سلّم ــ و الملك الحامل للوحى، فسمّوا ظهوره العقلانى لنفوس الأنبياء ــ عليهم السلام ــ «نزولاً»، تشبيها للهبوط العقلىّ بالنزول الحسّى و الاعتقال الروحانىّ بالإتّصال المكانى، فيكون قولنا: «نزل الملك» استعارةً تبعيّةً.

١- ١. كريمه ٣١ المدّثر.

و الحقّ انّ كلا القولين زيغٌ عن طريق الصواب وحيدٌ عمّا فيه هدى لأولى البصائر و الألباب، و شقّا لعصا الأمّه المرحومه يفرّقها المفرّقه و أحاديثها النبويّه المتواتره. فالأمّه مطبقةٌ على أنّ النبىّ ــ صلّى اللّه عليه و آله و سلّم ــ كان يرى جبرئيل ــ عليه السلام ــ ببصره الجسمانىّ و يسمع كلام اللّه على لسانه القدسى بسمعه الجسدانىّ.

و البرهان العقلىّ قائمٌ على أنّ مناط الرؤيه و السماع الحسّيين فى الانسان وجود الصوره البصريّه ــ كالألوان و الأشكال و غيرها ــ ، و الصوره المسموعه ــ كالأصوات و الحروف و الكلمات ــ عند النفس بقوّتها الباطنيّه المدركه للجزئيّات الصوريّه؛ و أمّا وجود هذه الصور بهويّتها الخارجيّه و مادّتها الوضعيّه فهو مدرَكٌ بالعرض و بالقصد الثانى. و هذا مادام كون النفس فى هذه النشأه الداثره و شديده التعلّق بها.

و لها طريقٌ آخر كما فى النوم حيث لايكون وجود الصوره فى مادّتها المخصوصه شرطا لانكشافها و حضورها.

و للنفس فى ذاتها سمعا و بصرا و شمّا و ذوقا و لمسا غير هذه الآلآت العنصريّه الداثره البائده فى عالمها المثاليّه، و هكذا إلى أن ينتهى إلى مبدئها ــ و هو العالم الإلآهيه ــ . فبحسب كلّ عالمٍ تمثّل لها الملك الحامل للوحى، فمادام كونها فى هذا العالم الدنياويّه الداثره الفانيه تمثّل لها الملك بصورةٍ شخصيّةٍ بشريّةٍ ناطقةٍ بكلماتٍ إلآهيّةٍ منظومةٍ مسموعةٍ ؛ كما قال ــ تعالى ــ : «فَتَمَثَّلَ لَهَا بَشَرا سَوِيّا»(١)، يعنى بذلك ارتسام الصوره عنده، لا فى لوح بنطاسيا ــ كما زعمه الظاهريّون من الحكماء ممّن لا تحقيق له فى علم النبوّات ــ ، و لا من سبيل الظاهر و الأخذ عن مادّةٍ خارجيّةٍ، بل بالانحدار إليه من العالم الأعلى و النزول إليه من جانب اليمين و صقع الإفاضه. فانّ الشّأن فى الإسماع و الإبصار المشهوريّين انّه يرتفع صوره المسموع و المبصر من الموادّ الخارجيّه إلى لوح الانطباع، ثمّ منه إلى عالم الخيال و المتخيّله، ثمّ يصعد الأمر الى النفس الناطقه ــ كما هو المعروف عند الجمهور و المثبت منهم فى الكتب ــ .

١- ١. كريمه ١٧ مريم.

و عندنا النفس يرتفع من المحسوس إلى المتخيّل و منه إلى المعقول و الصور ثابتةٌ فى أحيازها و عوالمها.

و فى إبصار الملك و سماع الوحى ـ و هما الابصار و السماع الصريحان ـ ينعكس الشأن، فينزل الفيض من عالم الأمر إلى النفس فهى يطالع شيئا من الملكوت مجردةً غير مستصحبٍ لقوّةٍ حسّيّةٍ أو خياليّةٍ أو وهميّةٍ، ثمّ يفيض من النفس إلى القوّه الخياليّه متخيّلةً، فيتمثّل لها الصوره بما انضمّ إليها من الكلام فى الخيال من معدن الافاضه و صقع الرحمه، ثمّ ينحدر الصوره المتمثّله و العباره المنظومه من الخيال و المتخيّله إلى الحسّ المشاهد ؛ بل النفس ينزل من العالم الأعلى إلى الأوسط ثمّ إلى الأدنى، فيشاهد فى كلّ عالم ما يتعارف لها و يناسبها ؛ على عكس الحاله الأولى، لأنّ تلك الحركه عروجيّةٌ و هذه نزوليّةٌ، فيسمع الكلام و يبصر الصوره فى كلّ عالمٍ من العوالم الثلاثه. و هذا أفضل ضروب الوحى و الإيحاء.

و له أنحاء مختلفةٌ و مراتب متفاضله بحسب درجات النفس ؛ فتبصّر فيما قلناه لك فى هذا المقام، فانّه عزيز المرام!.

لمعةُ عرشيّةٌ

اعلم! أنّ تحقيق المقام فى الوحى و الالهام موقوفٌ على الكشف عن حقيقه الكشف لغةً و اصطلاحا، و بيان أقسامه مفصّلاً و مستوفا ؛ لانّ الوحى من الكشف الصورى المتضمّن للكشف المعنوىّ؛ و الإلهام من المعنوىّ فقط.

<فنقول: «الكشف» لغةً رفع الحجاب يقال: كشفت عن وجهها، أى: رفعت نقابها و ما هو حائلٌ دون مشاهدته ؛ و اصطلاحا: هو الاطلاع على ماوراء الحجاب من المعانى الغيبيّه و الأمور الحقيقيّه وجودا و شهودا.

و هو إمّا صورىٌّ ؛ أو معنوىٌّ

و عنوا بالصورى ما يحصل فى عالم المثال من طريق الحواسّ الخمس الظاهره.

و ذلك إمّا بالمشاهده ـ كرؤيه المكاشف صور الأرواح المتجسّده و الأنوار الروحانيّه ـ ؛

و إمّا على طريق السماع، كسماع النبيّ ـ صلّى اللّه عليه و آله و سلّم ـ الوحى النازل عليه كلاما منظوما، أو مثل صلصله الجرس و دويّ النحل ـ كما جاء فى الروايه(۱) ـ ، فانّه ـ صلّى اللّه عليه و آله و سلّم ـ كان يسمع ذلك و يفهم المراد منه ؛

أو على سبيل الاستنشاق، و هو التنسّم بالنفحات الإلآهيّه و التنشّق بالروائح الربوبيّه، حيث روى أنّه قال ـ صلّى اللّه عليه و آله و سلّم ـ : «انّ للّه فى أيّام دهركم نفحات، ألا فتعرّضوا لها»(۲) ؛ و قال: «إنّى لأجد نفس الرحمن من قبل اليمن»(۳) ؛

أو على سبيل الملامسه، و هى بالاتّصال بين النورين أو بين الجسدين المثاليّين، كما روى عن ابن عبّاس انّه قال: «قال رسول اللّه ـ صلّى اللّه عليه و آله و سلّم ـ : رأيت ربّى فى أحسن صورهٍ !، فقال: فيم يختصم الملأ الأعلى يا محمّد !؟

قلت: أنت أعلم أى ربّى ـ مرّتين ـ !،

قال: فوضع اللّه كفّه بين كتفى، فوجدت بردها بين ثديىَّ فعلمت ما فى السماوات و ما فى الأرض»(۴)، ثمّ تلا هذه الآيه: «وَ كَذَلِكَ نُرِيآ اِبرَ هِيمَ مَلَكُوتَ السَّمَوَاتِ وَ الأَرضِ وَ لِيَكُونَ مِنَ المُوقِنِينَ»(۵)؛

أو على طريق الذوق، كمن يشاهد أنواعا من الأطعمه فاذا ذاق منها و أكل اطّلع على

---

۱ - ۱. أما سماعه الوحى مثل صلصله الجرس، فكما قال ـ صلّى اللّه عليه و آله و سلّم ـ حين سئل: كيف يأتيك الوحى؟ «أحياناً يأتى مثل صلصله الجرس»، راجع: «بحار الأنوار» ج ۵۹ ص ۲۱۴، ج ۱۸ ص ۲۶۰؛ و أمّا سماعه كدويّ النحل، فقال المحقّق المجلسى: «و روى انّه إذا كان نزل عليه الوحى يسمع عند وجهه دويّ كدويّ النحل»، راجع: نفس المصدر ج ۱۸ ص ۲۶۱.

۲- ۲. راجع: «بحار الأنوار» ج ۷۷ ص ۱۶۸، «مسند أحمد» ج ۲ ص ۵۴۱.

۳- ۳. ما وجدته فى طرقنا. و انظر: «اتحاف الساده المتّقين» ج ۸ ص ۱۲۴، «المغنى عن حمل الأسفار» ج ۳ ص ۲۱۷.

۴- ۴. ما وجدت الحديث فى مصادرنا. و انظر: «مسند أحمد» ج ۴ ص ۷۷، «سنن الدارمى» ج ۲ ص ۱۲۶.

۵- ۵. كريمه ۷۵ الأنعام.

معانٍ غيبيّهٍ ؛ قال النبىّ ــ صلّى اللّه عليه و آله و سلّم ــ : «رأيت انّى أشرب اللّبن حتّى خرج الرىّ من بين اظفارى ... ، فأوّلت ذلك بالعلم»(۱)؛ و قوله ــ عليه السلام ــ : «إنّى لست كأحدكم، اظلّ عند ربّى يطعمنى و يسقينى»(۲) ؛ و كلّها تجلّياتٌ أسمائيّه.

و أنواع الكشف الصورى:

إمّا يتعلّق بالحوادث الدنيويّه ؛

أم لا؛

فان كانت متعلّقةً بها تسمّى رهبانيّةً، و أهل السلوك لعدم وقوف هممهم العاليه فى الأمور الدنياويّه لايلتفتون إلى هذا القسم من الكشف، لصرفها فى الأمور الأخرويّه و أحوالها. و يعدّونه من قبيل الاستدراج و المكر بالعبد، بل كثيرٌ منهم لايلتفتون إلى القسم الأخروىّ أيضا، و هم الّذين جعلوا غايه مقصدهم الفناء فى اللّه و البقاء به ؛

و إن لم يكن متعلّقةً بها فهى مطلوبةٌ معتبرةٌ.

و هذه المكاشفات قلّما تقع مجرّدةً عن الاطّلاع بالمعانى الغيبيّه، بل أكثرها يتضمّن المكاشفات المعنويّه. و تكون أعلى مرتبةً و أكثر يقينا، لجمعها بين الصوره و المعنى.

و منبع هذه المكاشفات هو القلب الانسانىّ بذاته، و عقله للنور العملىّ المستعمل لحواسّه الروحانيّه، فانّ للقلب عينا و سمعا و غيرذلك من الحواسّ. و فى الأحاديث المشهوره ما يؤيّد ذلك كثيرةٌ.

و تلك الحواسّ الروحانيّه أصل هذه الحواسّ الجسمانيّه، فاذا ارتفع الحجاب بينها و بين الخارجيّه يتّحد الأصل مع الفرع و يشاهد بهذا الحواسّ ما يشاهد بها. و الروح فى مرتبته هذا يشاهد جميع ذلك بذاته، لأنّ هذه الحقائق تتّحد فى مرتبته ــ كما بيّن فى محلّه ــ .

ص : ۱۰۱

۱- ۱. راجع: «شرح النووى على صحيح مسلم» ج ۱۵ ص ۱۶۹، «السنن الكبرى» ج ۷ ص ۴۹، «سنن الدارمى» ج ۲ ص ۱۲۸. و الحديث ما وجدته فى طرقنا.

۲- ۲. راجع: «بحار الأنوار» ج ۱۶ ص ۴۰۳، ج ۶۷ ص ۲۵۳.

و أمّا الكشف المعنوى فهو كشف صور الحقائق المجرّده للمفارقات العلويّه بحكم تجلّيات اسمَى «العليم» و «الحكيم»، فهو ظهور المعانى العقليّه و الحقائق الغيبيّه. فله أيضا مراتب:

أوّ لها: ظهور المعانى فى القوّه المفكّره من غير استعمال المقدّمات و تركيب القياسات، بل بأن ينتقل الذهن من المطالب إلى المبادى ؛ و يسمّى بالحدس ؛

ثمّ فى القوّه العاقله المستعمله للمفكّره، و هى قوّهٌ روحانيّهٌ غير حالّهٍ فى الجسم، و هو المعبّر عنه بروح القدس. و الحدس من توابعه، لأنّ المفكّره جسمانيّهٌ، فيصير حجابا للنور الكاشف عن المعانى الغيبيّه، فهى أدنى مراتب الكشف ؛ و لذلك قيل: «الفتح فتحٌ للنفس و هو يعطى العلم النافع، و فتحٌ فى الرّوح و هو يعطى المعرفه وجودا» ؛

ثمّ فى مرتبه القلب، و تسمّى بالالهام إن كان الظاهر معنىً من المعانى الغيبيّه لاحقيقةً من الحقائق و روحا من الأرواح ؛ و إن كان روحا أو غيبا فيسمّى مشاهدةً قلبيّةً ؛

ثمّ فى مرتبه الروح، فيسمّى بالشهود الروحىّ. و هى بمثابه الشمس المنوّره بسماوات مراتب الروح و أراضى مراتب الجسد. فهو بذاته أخذ من اللّه العليم المعانى الغيبيّه من غير واسطهٍ على قدر استعداده الأصلى، و مفيضٌ على ما تحته من القلب و قواه الروحانيّه و الجسمانيّه ؛

ثمّ فى مرتبه السرّ؛

ثمّ فى مرتبه الخفىّ بحسب مقاميهما. و لايمكن إليه الاشاره و لاتقدر على إعرابها العباره؛ كما قال علىٌّ _ عليه السلام _ : «الحقيقه كشف سبحات الجلال من غير اشارهٍ»(١).

و إذا صار هذا المعنى مقاما و ملكةً للسالك اتّصل علمه بعلم الحقّ اتّصال الفرع

---

١ - ١. جزءٌ من حديث طويل، و هو مشهور بين العلماء و إن لم يورد فى الجوامع الروائيه. و قد اشار الفيلسوف العارف ملاّعبداللّه الزنوزى فى شرحه عليه المسمّى بـ «أنوار جليّه» إلى بعض من روى الحديث، فذكر منهم المحقّق المجلسى الاوّل و الشيخ احمد الاحسائى فى شرحيهما على الزياره الجامعه الكبيره، و المحقّق الكاشانى فى «الحقائق»، و القاضى نوراللّه الشهيد فى «مجالس المؤمنين»، و غيرهم. و انظر: «الذريعه» ج ١٣ ص ١٩٦.

بالأصل، فحصل على أعلى المقامات من الكشف.

و لمّا کان کلٌّ من الکشفین على حسب استعداد السالک و مناسبات روحه و توجّه سرّه و کانت الاستعدادات متفاوتهً، صارت مقامات الکشف متفاوتهً. و أصحّها و أتمّها إنّما یحصل لمن یکون مزاجه الروحانیّ أقرب إلى اعتدال التامّ _ کأرواح الأنبیاء و الکمّل الأقطاب _ ، ثمّ ما هو أقرب إلیهم نسبهً. و کیفیّه الوصول إلى مقامات الکشف یتعلّق بعلم السلوک.

و یجب أن یُعرف أنّ الّذی یکون للمتصرّف فی الوجود من أصحاب الأحوال و المقامات _ کالإحیاء و الإماته و قلب الموادّ الجسمانیّه و طیّ الزمان و المکان _ إنّما یکون للاتّصاف بصفه القدره و الأسماء المقتضیه لذلک عند تحقّقهم لها، و بالوجود الحقّانیّ الموهوب؛

إمّا بواسطه روحٍ من الأرواح الملکوتیّه ؛

أو بغیرها، بل بخاصیّه الاسم الحاکم(۱)> _ «کالقادر» على صاحب القدره، و «العلیم» على صاحب العلم، و «المرید» على صاحب الاراده _ .

و إذا عرفت ذلک فاعلم! أنّ الشریعه و الطریقه و الحقیقه من اقتضاء الرساله و النبوّه و الولایه ؛ و الوحی و الإلهام و الکشف من اقتضاء أسماء الذات و الصفات و الأفعال الّتی هی من اقتضاء العلم و القدره و الاراده، لأنّ العالم الامکانی واقعٌ بحسب الأسماء الإلآهیّه؛

فالوحی من اقتضاء الأسماء الذاتیّه ؛

و الإلهام من الأسماء الوصفیّه ؛

و الکشف من الفعلیّه.

و الأسماء الکلّیه منحصرهٌ فیها، و العالم واقعٌ على ترتیبها ؛

فالقرآن من اقتضاء الوحی، و هو من اقتضاء الولایه و الأسماء الذاتیّه؛

ص : ۱۰۳

۱- ۱. قارن: «شرح القیصری» على فصوص الحکم ص ۱۰۷، مع تغییرٍ یسیر فی بعض العبارات.

و الحديث القدسىّ من اقتضاء الإلهام، و هو من النبوّه و الأسماء الصفاتيّه؛

و الحديث النبوىّ من اقتضاء الكشف، و هو من الرساله و الأسماء الفعليّه.

فاذا أراد اللّه ــ تعالى ــ انزال شىءٍ معيّنٍ أو فعلٍ أمر بانزاله إلى الحضره العقل الأوّل ــ الّذى هو المظهر الأوّل و الموجود الأوّل فى العالم الامكان ــ ، ثمّ إلى حضره النفس الكلّيّه المظهر الثّانى الصادر منه بواسطه العقل الأوّل، و هى البرزخ الجامع المخصوصه باسم الرحمن. و يعبّر عن الأوّل بأمّ الكتاب، و عن الثانى بالكتاب المبين، و بالقلم و اللوح ؛

ثمّ إلى عالم الأرواح و النفوس، المعبّر عنه بالملكوت بتشخّصٍ روحانىٍّ و تعيّنٍ ملكوتىٍّ ؛

ثمّ إلى عالم الأجسام و الأجساد، المعبّر عنه بالملك بتشخّصٍ جسمانىٍّ و تعيّنٍ حسّى، ــ اللَّذَين هما مظهر اسمى «الظاهر» و «الباطن»، و «الأوّل» و «الآخر» ــ ؛

ثمّ إلى عالم المركّبات و المشخّصات الصوريّه الشخصيّه من المواليد الثلاثه، و كلّها مظهر الأسماء.

فالأمر النازل من حضرته إلى هذه العوالم إن كان نزوله موكولاً إلى حركه لسان الانسان الكبير ــ الّذى هو الخليفه الأعظم و المعلّم الأوّل و آدم الحقيقى، و بنَفَسِه المشارإليه بالنفس الرحمانى ــ كسّاه اللّه ــ تعالى ــ على يد سلطان الطبيعه الكلّيه حالاً مناسبةً بحاله من العلويات الصرفه و المجرّدات البسيطه ــ كالعقول المقدّسه و النفوس الكلّيه ــ ؛

و يعبّر عنها بالكلمات المعنويّه إن كانت معنويّةً ؛

و بالكلمات الصوريه إن كانت صوريّةً. و الآيات الإلآهيّه التامّه الكامله إشارةٌ إليها.

و هذا اللسان عبارةٌ عن العقل الأوّل و القلم الأعلى، لأنّه لسانه و ترجمانه فى كتب الوجود.

و إذا كان نزوله موكولاً إلى حركه يده أو أعضائه ــ الّتى هى عبارةٌ عن السماوات و الأرض و ما بينهما من الموجودات ــ كسّاه اللّه ــ تعالى ــ أيضا على يد سطان الطبيعه الكلّيه كسوةً مناسبةً بحاله ــ من جوهر النار و جوهر الهواء و جوهر الماء و جوهر الأرض ــ ؛ و يعبّر عنه بالكلمات الصوريّه تارةً، و بمثال الكلمات المعنويّه أخرى. و الملك و الجنّ و

الحیوان و الانسان و کلّ مرکبٍّ من المواليد إشارةٌ و مثالٌ.

و مثله الکلام الصادر من الانسان الصغير، فانّ کلامه موکولٌ إلى حرکه لسانه و نفسه و مخارجه و صوته کسّاه اللّه ــ تعالى ــ من الطبيعه المادّيه حالاً ـ مناسبةً لحاله ــ من الصمغ و الزاج و العفص و الدخان ــ و يعطى له الوجود الخارجىّ على اللوح و القرطاس. و يعبّر عنه بالخطوط و السطور و الکتب و الصحف. فلسان الانسان الصغير معروفٌ ظاهرٌ ؛ و أمّا لسان الانسان الکبير فقد عرفت.

و أمّا يداه فتلک عبارةٌ عن عالمى الجبروت و الملکوت، أو السماوات و الأرض، أو الأمر و الخلق، أو الأسماء الجلاليّه و الجماليّه. و الکلّ راجعٌ إليها، لأنّ جميع الجبروت و الملکوت و السماوات و غيرها من العوالم مظاهر لهذين الاسمين ؛

فى‌ــدا الانسان الکبير ــ اللّذان هما عبارتان عن يدى اللّه ــ يکونان عبارتين عن هذين الاسمين و مظهرهما؛ و «خَلَقتُ بِيَدَيَّ»(۱) اش‌ــارةٌ إليهما، أى: خم‌ــّرته و سوّيته قوّةً و فعلاً بحکم هذين الاسمين و آثارهما؛ و کذلک قوله: «بَل يَدَاهُ مَبسُوطَتَانِ»(۲)، و ما أراد «بالبسط» إلّا ظهورهما بصوره الغيب و الشهاده، و السماوات و الأرض. فکلّ ما يصدر فى العالم من الأمور الکلّيه و الجزئيّه و ما يصدر من المعانى و المعارف لايکون إلّا من حضره الذات بالأسماء الذاتيّه؛

أو من حضره الصفات بالأسماء الصفاتيّه؛

أو من حضره الأفعال بالأسماء الفعليّه. فالذّات و أسمائها بمثابه الشخص، و الصفات و أسمائها بمثابه اللسان منه، و الأفعال و أسمائها بمثابه اليدين.

فالوحى مخصوصٌ بحضره الذات ؛

و الإلهام بحضره الصفات ؛

و الکشف بحضره الأفعال.

۱- ۱. کريمه ۷۵ صآ.

۲- ۲. کريمه ۶۴ المائده.

فجميع الكتب السماويّه يكون من حضره الذات؛

و الحديث القدسى من حضره الصفات ؛

و النبوىّ من حضره الأفعال.

و ليس للأنبياء غير هذه الثلاث، دون كلامهم البشرى المشاركين به مع الكلّ. و بعبارهٍ أخرى الكتب السماويّه من اقتضاء الحضره الأحديّه؛

و الحديث القدسىّ من اقتضاء الحضره الواحديه ؛

و الحديث النبوىّ من اقتضاء الحضره الربوبيّه. و الكلّ خارجٌ عن فمٍ واحدٍ و لسانٍ واحدٍ، لكن بحسب المقام و المرتبه.

ثمّ نقول: الكتاب النازل من الحضره الإلآهيّه على ملكٍ من الملائكه أو نبيٍّ من الأنبياء أو غير ذلك من الكتب السماويّه ينزل أوّلاً إلى العقل الأوّل ــ المعبّر عنه بأمّ الكتاب ــ مجملاً ؛

ثمّ إلى النفس الكلّيه ــ المعبّر عنها بالكتاب المبين ــ مفصّلاً ؛

ثمّ إلى عالم الأرواح و النفوس المجرّده ؛

ثمّ إلى عالم الأجسام و المركّبات.

و يسمّى الأوّل: إفاضه الحضره الإلآهيّه على العقل الكلّى، و هو الوحى فى مقام الولايه ؛

و يسمّى الثانى: إفاضه العقل الكلّى على النفس الكلّيه، و هو الإلهام فى مقام النبوّه ؛

و يسمّى الثالث: إفاضه النفس الكلّيه على الأرواح و النفوس المجرّده، و هو الكشف فى مقام الرساله.

فالأوّل مخصوصٌ بالرساله؛

و الثانى بالنبوّه ؛

و الثالث بالولايه. فالفراسه و الحدس ــ و ما هو من هذا القبيل ــ يكون من اقتضاء الكشف أو الوحى الخفىّ دون الجلىّ، أو الإلهام العامّ دون الخاصّ.

و الحاصل: إنّ الانسان إذا كان فى مقام الوحده الصرفه و شاهد الحضره الأحديّه الذاتيّه فما يصدر عنه فى ذلك الوقت يسمّى كلاما إلآهيّا موسوما عرفا بالوحى الخفىّ، لأنّه فى

مقـام البقـاء بعـد الفنـاء و ليس بينه و بين حبيبه حجـابٌ و لاـ واسـطهٌ؛ و إذا كان فی مقام النبوّه و حاله الـدعوه و الإخبار عن اللّه بواسـطه ملکٍ من الملائکه فما یصـدر عنه فی ذلک الوقت یسـمّی حـدیثا قد سـیّا حاصـلاً له من الوحی الجلی. لأنّه لایکون إلاّ بواسـطه ملکٍ، لأنّ الجلیّ لایکون إلاّ بها، لأنّه هنا فی مقام الخلافه و الوسیله بینه و بین خلقه. و هو یقتضی الواسطه، لأنّ الملک من حیث تجرّده الذاتی و تقدّسه الوصفیّ أقرب إلی الحضره الأحدیّه من جهه النبیّ المتعلّق بدعوه الخلق و ارشادهم ؛

و إذا کان فی مقام الرساله و تأسیس الحکم و السیاسه و الحرب و المعارضه فما یصـدر عنه فی هـذا المقام یسـمّی حـدیثا نبویّا حاصـلاً من الوحی الجلیّ. و الإلهام و الحـدس و الفراسه و الکشف ـ و غیرذلک ـ یکون تحت مرتبته و مقامه، لأنّ کلّ رسولٍ نبیٌّ و کل نبیٍّ ولیٌّ، فالولایه من حیث هی أقرب و أعظم من النبوّه، و النبوّه من الرساله، لا الولیّ و النبیّ و الرسول.

و إذا کـان فی مقـام البشـریّه و عـالم الطبیعه فمـا یصـدر عنه فیه یسـمّی کلاما بشـریّا و حـدیثا انسانیّا ؛ «ذَٰلِکَ فَضلُ اللَّهِ یُؤتِیهِ مَن یَشَاءُ»(۱). فاعلم ذلک فانّه عزیزٌ !.

و قـال صـدر الحکمـاء و المحقّقین فی معنی مشاهـده الرسول لجبرئیل کلامه بسـمعه الحسّـِی: <«إنّ المعرفه العقلیّه إذا قویت و اشـتدّت تصوّرت بصورهٍ مطـابقهٍ لهـا. و ربّمـا تعـدّت من معـدن الخیـال إلی مظهرٍ خارجیٍّ ـ کالهواء الصافی ـ ، فیکون الهواء کالمرآه لها ـ فیراها النبیّ تکلّمه معاینهً و مشاهدهً و یسمع کلامها بجارحته السامعه(۲)> .

و کیفیّه تلقّی الوحی ـ علی ما ورد فی بعض الأخبار ـ : انّه قال جبرئیل لرسول اللّه فی وصف اسرافیل: «انّ هذا حاجب الربّ و أقرب خلق اللّه منه، و اللوح بین عینیه من یـاقوتهٍ حمراء، فـاذا تکلّم الربّ ـ تبارک و تعالی ـ بالوحی ضـرب اللوح جبینه، فنظر فیه ؛ ثمّ

۱- ۱. کریمه ۵۴ المائده.

۲- ۲. انظر: «ریاض السالکین» ج ۱ ص ۱۵۸، و لم أعثر علی موضع کلامه بین مصنّفاته.

ألقى إلينا نسعى به فى السماوات و الأرض»(۱). و فى بعضها: «انّه قال رسول اللّه ــ صلّى اللّه عليه و آله و سلّم ــ لجبرئيل: من أين تأخذ الوحى؟

قال: آخذه من اسرافيل،

قال: من أين يأخذه اسرافيل ؟

قال: يأخذه من ملكٍ فوقه من الروحانيّين!

قال: قال: فمن أين يأخذه ذلك الملك ؟

قال: يقذف فى قلبه قذفا»(۲). و فى بعض الأسانيد: «انّ رسول اللّه ــ صلّى اللّه عليه و آله و سلّم ــ يأخذه عن جبرئيل، عن ميكائيل، عن اسرافيل، عن اللوح، عن القلم، عن اللّه ــ تبارك و تعالى ــ : انّ ولايه علىّ بن أبيطالب ــ عليه السلام ــ حصنٌ من حصونى، من دخله أمن من عذابى»(۳).

و اختلاف هذه الأخبار منزّلٌ على تعدّد مراتب الوحى.

قوله ــ تعالى ــ : «وَ مَا جَعَلْنَا الرُّؤْيَا».

فيه تقديمٌ و تأخيرٌ، أى: و ما جعلنا الّذى أريناك فى المنام ــ من نزو القرده على منبرك و ما خلقنا الشجره الّتى لعنّاها فى القرآن ــ هى شجره بنى أميّه ــ « إِلَّا فِتْنَةً لِلنَّاسِ» لنعلم من يطيعهم ممّن يعصيهم.

و الضمير فى «نخوّفهم» راجعٌ إلى الناس.

و «اللعن»: الطرد و الابعاد.

و «الطغيان»: مجاوزه الحدّ و الغلوّ و الارتفاع فى الكفر و المعاصى.

و «كبيرا»، أى: عظيما متجاوزا للحدّ كثيرا.

ص : ۱۰۸

۱- ۱. هذا جزء من حديث طويل ينبىء عن مكانه اسرافيل، راجع: «بحار الأنوار» ج ۱۶ ص ۲۹۲، ج ۵۹ ص ۲۵۱.
۲- ۲. راجع: «بحار الأنوار» ج ۹۳ ص ۱۰۳.
۳- ۳. راجع: «بحار الأنوار» ج ۳۹ ص ۲۴۶.

قوله: «یعنی بنی أمیّه» تفسیرٌ للشجره الملعونه ؛ و علی هذا ففی قوله _ تعالی _ :«فَمَا یَزِیدُهُم إِلاَّ طُغیَانا کَبِیرا»(۱) لطافهٌ لاتخفی.

اعلم! أنّ هذا الحدیث ثابت الصحّه بین الخاصّه و العامّه، بل تظافرت الروایات و تکاثرت بحیث بلغت حدّ التواتر بین الفریقین ؛ فمن طریق أهل البیت _ علیهم السلام _ ، <العیّاشی عن الباقر_ علیه السلام _ : «انّه سُئل عن قوله _ تعالی _ : «وَ مَا جَعَلنَا الرُّؤیَا الَّتِی أَرَینَاکَ»، فقال: انّ رسول اللّه _ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم _ اُری أنّ رجالاً من بنیتیم و عدی علی المنابر یردّون الناس عن الصراط القهقری ؛

قیل: و ما الشجره الملعونه ؟

قال: هم بنوأمیّه»(۲).

و عن الصادق _ علیه السلام _ مثله؛ إلاّ أنّه قال: «رأی أنّ رجالاً علی المنابر یردّون الناس ضلالاً و زیغا و زفرا»(۳).

أقول: و هما کنایتان عن الأَوَّلَین، و تیم وعدی جدّاهما.

قال: و فی روایهٍ أخری عنه: «انّ رسول اللّه _ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم _ قد رأی رجالاً من نارٍ علی منابر من نارٍ یردّون الناس علی أعقابهم القهقری ؛ قال: و لسنا نسمّی أحدا»(۴)؛

و فی أخری: «انّا لانسمّی الرجال، و لکن رسول اللّه _ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم _ رأی قوما علی منبره یضلّون الناس بعده عن الصراط القهقری»(۵)؛

و فی روایهٍ أخری قال: «رأیت اللیله صبیان بنی أمیّه یرقون علی منبری هذا!، فقلت:

۱- ۱. کریمه ۶۰ الاسراء.

۲- ۲. راجع: «تفسیر العیّاشی» ج ۲ ص ۲۹۸ الحدیث ۱۰۰.

۳- ۳. راجع: نفس المصدر و المجلّد ص ۲۹۷ الحدیث ۹۵، «تفسیر الصافی» ج ۳ ص ۱۹۹.

۴- ۴. راجع: «تفسیر العیّاشی» ج ۲ ص ۲۹۸ الحدیث ۹۶.

۵- ۵. راجع: نفس المصدر و المجلّد، ص ۲۹۸ الحدیث ۹۶.

يا ربّ معى ؟

فقال: لا و لكن بعدک»(۱)(۲)<؛ الى غير ذلک ممّا لاتحصى(۳).

أقول: و إنّما أرى ــ صلّى اللّه عليه و آله و سلّم ــ ردّ النـاس عن الإسـلام القهقرى، لأنّ النّاس كانوا يظهرون الاسـلام و كانوا يصلّون إلى القبله، و مع هـذا كانوا يخرجون من الاسـلام شيئا فشيئا، كالّذى يرتدّ عن الصراط السوىّ القهقرى و يكون وجهه الحقّ حتّى إذا بلغ غايه سعيه رأى نفسه فى الجحيم.

و من طرق العامّه ؛ فقال الفخر الرازى: «قال سعيد بن المسيّب: رأى رسول اللّه بنى أميّه ينزون على منبره نزو القرده، فساءه ذلک». و قال: «هذا قول ابن عبّاس فى روايهٍ(۴). و الإشكال(۵) فيه: إنّ هذه الآيه مكّيهٌ، و ما كان لرسول اللّه ــ صلّى اللّه عليه و آله و سلّم ــ بمكّه منبرٌ ؟ !

قال: و يمكن أن يجاب عنه بأنّه لايبعد أن يرى بمكّه أنّ له بالمدينه منبرا يتداوله بنى أميّه(۶)».

<و قال البيضاوى فى تفسير الرؤياء: «قيل: رأى قوما من بنى أميّه يرقون منبره و ينزون عليه نزو القرده، فقال: هذا(۷) حظّهم من الدنيا يعطونه باسلامهم. و على هذا كان المراد بقوله: «إِلَّا فِتنَةً لِلنَّاسِ»: ما حدث فى أيّامهم»(۸)؛ انتهى.

و روى الحاكم فى المستدرک عن مسلم الربعى عن العلاء عن أبيه عن أبى هريره، قال:

ص : ۱۱۰

۱- ۱. راجع: نفس المصدر و المجلد والصفحه، الحديث ۹۸.

۲- ۲. قارن: «تفسير الصافى» ج ۳ ص ۱۹۹.

۳- ۳. انظر كنموذجٍ منها: «تفسير كنز الدقائق» ج ۷ ص ۴۳۶.

۴- ۴. المصدر: + عطاء.

۵- ۵. المصدر: + المذكور عائدٌ.

۶- ۶. راجع: «التفسير الكبير» ج ۲۰ ص ۲۳۶، ذيل القول الثالث.

۷- ۷. البيضاوى: هو.

۸- ۸. راجع: «أنوار التنزيل» ۳۷۹.

«انّ النبیّ ـ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم ـ قال(۱): أریت فی منامی کأنَّ بنیالحکم بن أبیالعاص ینزون علی منبری کماتنزو القرده(۲)؛ فما رُؤی النبیّ ـ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم ـ مستجمعا ضاحکا حتّی مات(۳)؛ ثمّ قال: صحیح الاسناد علی شرط مسلم»(۴). ذکر تلک(۵) الدمیری فی حیاه الحیوان(۶).

و قال الرازی فی تفسیر الشجره الملعونه: «قال ابن عبّاس: الشّجره الملعونه فی القرآن المراد بها(۷) بنوأمیّه الحکم بن أبیالعاص و وُلْده(۸). قال: رأی رسول اللّه ـ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم ـ فی المنام أنّ ولد مروان یتداولون منبره، فقصّ رؤیاه علی أبی بکر و عمر و قد خلا فی بیته معهما. فلمّا تفرّقوا سمع رسول اللّه الحَکَم یخبر برؤیا رسول اللّه، فاشتدّ علیه ذلک(۹)؛ فاتّهم(۱۰) عمر فی افشاء سرّه، ثمّ ظهر أنّ الحکم کان یتسمّع إلیهم، فنفاء رسول اللّه ـ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم ـ .

قال: و ممّا یؤکّد هذا التأویل قول عایشه لمروان: لعن اللّه أباک و أنت فی صلبه، فأنت بعض من لعن اللّه»(۱۱).

و قال النیشابوری: «عن ابن عبّاس: الشّجره الملعونه: بنیأمیّه»(۱۲).

و فی الکتاب الّذی کتبه المعتضد باللّه العبّاسی حین عزم علی لعن معاویه بن أبی سفیان علی المنابر فی سنه أربعٍ و ثمانین و مأتین، و ذکر فیه بنی أمیّه فقال: «ثمّ أنزل اللّه کتابا فیما

۱- ۱. المستدرک: + انّی.

۲- ۲. المستدرک: + قال.

۳- ۳. المستدرک: توفّی.

۴- ۴. المستدرک: هذا حدیث صحیح علی شرط الشیخین و لم یخرجاه.

۵- ۵. المصدر: ذلک.

۶- ۶. راجع: «حیاه الحیوان» ج ۲ ص ۲۰۳.

۷- ۷. التفسیر: ـ الملعونه.

۸- ۸. التفسیر: ـ و ولده.

۹- ۹. التفسیر: ذلک علیه.

۱۰- ۱۰. التفسیر: و اتّهم.

۱۱- ۱۱. راجع: «التفسیر الکبیر» ج ۲۰ ص ۲۳۷.

۱۲- ۱۲. راجع: «غرائب القرآن» ج ۲ ص ۴۵۹.

أنزله على رسوله ــ صلّى اللّه عليه و آله و سلّم ــ يذكر فيه شأنهم، و هو قوله ــ تعالى ــ : «وَ الشَّجَرَةُ المَلعُونَه فِی القُرآنِ»(١)، و لا خلاف بين أحدٍ انّه ــ تبارک و تعالى ــ أراد بها بنى أميّه»(٢)؛ انتهی(٣)>.

و بالجمله الأخبار من طرق العامّه و الخاصّه متكاثرهٌ فى <أنّه ــ صلّى اللّه عليه و آله و سلّم ــ بعد هذه الرؤيا أسرّ إلى أبى بكرٍ و عمر أمر بنيأميّه و استكتمهما عليه ذلک، فأفشى عمر عليه ــ صلّى اللّه عليه و آله و سلّم ــ سرّه و حكاه للحكم بن أبى العاص. و أسرّ إلى حفصه أمر أبيبكرٍ و عمر، و قال لها: «انّ أباک و أبابكر يملكان أمر أمّتى، فاكتمى علىَّ هذا»، فأفشت عليه ــ صلّى اللّه عليه و آله و سلّم ــ سرّه(۴) و نبّأت به عايشه، فجاءه بذلک الوحى و نزلت فيه سوره التحريم(۵)(۶)>.

و لذلک المقام بسطٌ من الكلام ذكرناه فى مبحث الإمامه من كتابنا الكبير المسمّى بأنوار الحقائق ؛ فليرجع إليه.

قَالَ: يَا جِبْرِيلُ! أَ عَلَی عَهْدِی یَكُونُونَ وَ فِی زَمَنِی؟

قَالَ: لاَ، وَ لَكِنْ تَدُورُ رَحَی الْاءِسْلاَم مِن مُهَاجَرِکَ فَتَلْبَثُ بِذَلِکَ عَشْرا، ثُمَّ تَدُورُ رَحَی الْاءِسْلاَمِ عَلَی رَأْسِ خَمْسٍ وَ ثَلاَثِينَ مِن مُهَاجَرِکَ، فَتَلْبَثُ بِذَلِکَ خَمْسا، ثُمَّ لاَبُدَّ مِنْ رَحَی ضَلاَلَهٍ هِیَ قَائِمَهٌ عَلَی قُطْبِهَا، ثُمَّ مُلْکُ الْفَرَاعِنَهِ.

<«العهد»: الوقت و الزمان.

ص : ١١٢

١- ١. كريمه ۶٠ الاسراء.

٢- ٢. راجع: «تاريخ الأمم و الملوک» ج ٨ ص ١٨۵، «الكامل» ج ٧ ص ۴٨۵، «تاريخ الخلفاء» ــ للسيوطى ــ ص ٣٧١.

٣- ٣. قارن: «رياض السالكين» ج ١ ص ١۶۴.

۴- ۴. المصدر: ــ سرّه.

۵- ۵. راجع: «كنز الدقائق» ج ١٣ ص ٣٢۴.

۶- ۶. قارن: «شرح الصحيفه» ص ۶۶.

و «علی» بمعنی «فی»، و هی ظرفیّهٌ ــ کقوله تعالی ــ : «وَ دَخَلَ المَدِینَهَ عَلَی حِینِ غَفلَهٍ»(۱)؛ أی: فی حین غفلهٍ.

و «فی زمنی» من باب عطف الشیء علی مرادفه تأکیدا ؛ و هو شایعٌ فی کلامهم(۲)>.

<و «رحی» بـألف الحمره فی المواضع الثلاثـه، و هو لبیـان ضـبط رسم الکتـابه لا لبیان اختلاف المعنی(۳)>.> و هی مقصورهٌ مؤنّثهٌ: الطـاحونه. و الأ لـف منقلبهٌ عن یـاءٍ ؛ تقول: همـا رحیـان، و کـلّ من مـدّ قـال: رحـاء، و رحـاءان، و أرحیه ــ مثـل عطاء، و عطـاءان، و أعطیه ــ . قال الجوهری: «و لاأدری ما حجّته و ما صـحّته»(۴). یقـال: دارت رحی الحرب إذا قامت علی ساقها، و هو کنایهٌ عن الإلحام و الاشـتداد. و المراد: قوام أمر الاسـلام و ثباته علی سـنن الاسـتقامه و البُعد عن احداثات الظلمه، و هو من باب الاستعاره التحقیقیّه المرشّحه. شبّه أمر الاسلام القائم بصاحبه بالرحی القائمه علی قطبها بجامع الاستقامه، فاستعارله الرحی و قرّنها بما یلائم المستعار منه ــ و هو الدَوَران ــ ، و هذا هو الترشیح.

و «مهاجرک» ــ بفتح الجیم ؛ علی صیغه اسم المغفول ــ : اسم زمانٍ.

و «من»: ابتدائیّه، أی: من ابتداء وقت هجرتک(۵)>، و یرد بمعنی اسم المکان أیضا.

<قوله ــ علیه السلام ــ : «ثمّ تدور رحی الإسلام»، المعطوف علیه محذوفٌ، و التقدیر: فتقف ثمّ تدور. و حذف المعطوف علیه لیس بعزیزٍ، فقد قیل فی قوله ــ تعالی ــ : «فَاضْرِب بِعَصَاکَ الحَجَرَ فَانفَجَرَت» إنّ التقدیر: فضرب فانفجرت(۶)>.

<و حاصـله: انّ رحی الاسلام تدور علی قطبها من حین هجرتک إلی المدینه إلی عشر سنین، هی مدّه مکثه ــ صلوات اللّه علیه ــ فی المدینه.

قال ابن عبدالبرّ فی الاستیعاب: «أذن اللّه له فی الهجره إلی المدینه یوم الاثنین. و کانت

ص : ۱۱۳

۱- ۱. کریمه ۱۵ القصص.

۲- ۲. قارن: «ریاض السالکین» ج ۱ ص ۱۶۶.

۳- ۳. قارن: «نور الأنوار» ص ۹.

۴- ۴. راجع: «صحاح اللغه» ج ۶ ص ۲۳۵۳ القائمه ۲.

۵- ۵. قارن: «ریاض السالکین» ج ۱ ص ۱۶۷.

۶- ۶. قارن: «ریاض السالکین» ج ۱ ص ۱۶۸.

هجرته فی ربیع الأوّل و هو ابن ثلاثٍ و خمسین سنه. و قدم المدینه یوم الاثنین قریبا من نصف النهار فی الضحی الأعلی لاثنتی عشره خلت من ربیع الأوّل»(۱). و قیل غیر ذلک.

ثمّ ینقطع الرحی عن دورانها الحقیقی و تدور معوجّهً خمسهً و عشرین سنه ــ : مدّه خلافه الثلاثه ــ ؛ ثمّ تستأنف دَوَرانها الحقیقیّ إلی مدّه خمس سنین ــ : زمان خلافه أمیرالمؤمنین علیّ بن أبیطالب، و الحسن علیهما السلام ــ .

و حینئذٍ فــ «ثمّ» فی قوله: «ثمّ لابدّ من رحی ضلالهٍ»: للتراخی فی الرتبه، لاللتراخی فی الزمان.

و «رحی الضلاله» عبارهٌ عن خلافه التیمیّ و العدویّ و الأمویّ.

«ثمّ ملک الفراعنه»، یعنی: بنی عبّاس. و یجوز أن یکون للتراخی فیه، فیکون «رحی الضلاله» اشارهٌ إلی ملک معاویه و من بعده من سلاطین بنیأمیّه(۲)>.

<و «لابدّ»، أی: لا محید و لامحاله؛ و لا یُعرف استعماله إلاّ مقرونا بالنفی. قال الزمخشری: «هو فعلٌ من التبدید، و هو التفریق»(۳)(۴)>.

قَالَ: وَ أَنْزَلَ اللَّهُ ــ تَعَالَی ــ فِی ذَلِکَ:«إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِی لَیْلَهِ الْقَدرِ وَ مَا أَدْرَاکَ مَا لَیْلَهُ الْقَدْرِ لَیْلَهُ الْقَدْرِ خَیْرٌ مِنْ أَلْفِ شَهْرٍ». تَمْلِکُهَا بَنُوأُمَیَّهَ لَیْسَ فِیهَا لَیْلَهُ الْقَدْرِ.

قَالَ: فَأَطْلَعَ اللَّهُ نَبِیَّهُ أَنَّ بَنِیأُمَیَّهَ تَمْلِکُ سُلْطَانَ هَذِهِ الْاءُمَّهِ؛ وَ مُلْکُهَا هَذِهِ الْمُدَّهِ فِی ذَلِکَ.

ص : ۱۱۴

۱- ۱. راجع: «الاستیعاب» ج ۱ ص ۴۱.

۲- ۲. قارن: «نور الأنوار» ص ۹ بزیاده قوله: «قال عبد البرّ ... غیر ذلک» فی اواسط القطعه ، و الزیاده من «ریاض السالکین» ج ۱ ص ۱۶۷.

۳- ۳. مادّه «بدد» توجد فی «أساس البلاغه» ص ۳۲ القائمه ۱، و لکن ما وجدت فیه ما نقله المصنّف عنه.

۴- ۴. قارن: «ریاض السالکین» ج ۱ ص ۱۷۰.

أی: فی ملک بنی أمیّه و بیان مدّته.

<و الضمیر فی «أنزلناه» للقرآن، و اضماره من غیر ذکرٍ لتعیّنه الغنیّ عن التصریح به، حتّی کأنّه حاضرٌ فی جمیع الأذهان، و ذلک شهادهٌ له بعظمته ؛ کما عظّمه باسناد انزاله إلی نون العظمه المنبی ء عن کمال العنایه به(۱)<؛

و «لیله القدر»< فقد أجمع أصحابنا_ رضوان اللّه علیهم _ علی أنّها إحدی اللیالی الثلاث المشهوره. و أکثر الأخبار دالّهٌ علی انحصارها فی أخیرتیها، بل ادّعی شیخ الطائفه فی التبیان علیه الإجماع(۲).

و یستفاد من بعض الأخبار طریق الجمع بین الأخبار ؛ و هو: أنّ لکلّ لیلهٍ من اللیالی الثلاثه المشهوره مدخلاً فی التقدیر، ففی الاوءلی تقدیر الأمور ؛ و فی الثانیه یحصل ابرامها و إحکامها ؛ و فی الثالثه یکون إمضاؤها(۳)<.

روی الکلینی باسناده إلی زراره، قال: قال أبوعبداللّه _ علیه السلام _ : «التقدیر فی لیله تسعه عشر، و الإبرام فی لیله إحدی و عشرین، و الإمضاء فی لیله ثلاث و عشرین»(۴).

و أمّا العامّه فقد اختلفوا فی تعیینها أیّ لیلهٍ هی؟؛ فقیل: هی فی مجموع السنه لا تختصّ برمضان و لا غیره _ و هو مختار أبی حنیفه _ ؛

و عن عکرمه: انّها لیله النصف من شعبان ؛

و الجمهور علی أنّها فی شهر رمضان(۵)؛ و علیه اجماع الامامیّه، و من لیالیها اللیالی الثلاث المشهوره _ کما ذکرناه لک _ .

<و قالوا: إنّ الحکمه فی اخفاء لیله القدر کالحکمه فی اخفاء اسم اللّه الأعظم فی الأسماء

ص : ۱۱۵

۱- ۱. قارن: «ریاض السالکین» ج ۱ ص ۱۷۲.

۲- ۲. قال الشیخ: «و قال أصحابنا: هی احدی اللیلتین إمّا لیله احدی و عشرین أو ثلاث و عشرین»، راجع: «التبیان» ج ۱۰ ص ۳۸۵.

۳- ۳. قارن: «نور الأنوار» ص ۱۰.

۴- ۴. راجع: «الکافی» ج ۴ ص ۱۵۹ الحدیث ۹.

۵- ۵. انظر: «تفسیر القرطبی» ج ۲۰ ص ۱۳۵.

الحسنی، و ساعه الاجابه فی ساعات الجمعه حتّی یجتهد المکلّف فی الطاعه و یحییها بالعباده و أن لایتّکل الناس عند اظهارها علی اصابه الفضل فیها، فیفرّطوا فی غیرها ؛ و اللّه أعلم!(۱)>.

و قال بعض العرفاء: «لیله القدر هی البیّنه المحمّدیه حال احتجابه ـ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم ـ بمقام القلب بعد الشهود الذاتی، لأنّ الانزال لایمکن إلّا فی هذه البیّنه فی هذه الحاله. و «القدر» هو خطره ـ علیه السلام ـ و شرفه، إذ لایظهر قدره و لایعرفه هو إلّا فیها.

و أمّا تسمیه هذه اللیله بهذا الاسم فإمّا باعتبار أنّ القدر بمعنی التقدیر، کما قاله أکثر العلماء، لانّه ـ تعالی ـ یقدّر فیها جمیع أمور السنه بحکم قوله ـ تعالی ـ : «فِیهَا یُفرَقُ کُلُّ أَمرٍ حَکِیمٍ»(۲). فی المعانی عن أمیرالمؤمنین ـ علیه السلام ـ قال: قال رسول اللّه ـ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم ـ : یا علی! أ تدری ما معنی لیله القدر ؟

فقلت: لا یا رسول اللّه ـ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم ـ!

فقال: انّ اللّه قدّر فیها ما هو کائنٌ إلی یوم القیامه، فکان فیما قدّر ولایتک و ولایه الأئمّه من ولدک إلی یوم القیامه(۳).

<قال علیّ بن ابرهیم: «معنی لیله القدر انّ اللّه یقدّر فیها الآجال و الأرزاق و کلّ أمرٍ یحدث من موتٍ أو حیاهٍ أو خصبٍ أو جدبٍ أو خیرٍ أو شرٍّ، کما قال اللّه ـ تعالی ـ : «فِیهَا یُفرَقُ کُلُّ أَمرٍ حَکِیمٍ» إلی سنهٍ»(۴). و هذا المعنی هو المرویّ عن أبی جعفر ـ علیه السلام ـ انّه قال: یقدّر فی لیله القدر کلّ شیءٍ یکون فی تلک السنه إلی مثلها من قابل خیرٍ و شرٍّ و طاعهٍ و معصیهٍ و مولودٍ و أجلٍ و رزقٍ. فما قدّر فی تلک السنه و قضی فهو المحتوم، و للّه ـ عزّوجلّ ـ فیه المشیه ـ ... الحدیث ـ »(۵).

۱- ۱. نقل المصنّف هذه القطعه عن «ریاض السالکین» ج ۶ ص ۳۸. و انظر: «تفسیر القرطبی» ج ۲۰ ص ۱۳۷.

۲- ۲. کریمه ۴ الدخان.

۳- ۳. راجع: «معانی الأخبار»، باب معنی لیله القدر، ص ۳۰۰ الحدیث ۱.

۴- ۴. راجع: «تفسیر القمّی» ج ۲ ص ۴۳۱.

۵- ۵. راجع: «الکافی» ج ۴ ص ۱۵۷ الحدیث ۶.

و المراد اظهار تلك المقادير للملائكه و النبىّ و الأئمّه ــ عليهم السلام ــ فى تلك الليله، و إلاّ فالمقادير من الأزل إلى الأبد ثابتةٌ فى اللوح المحفوظ(۱)>.

و إمّا باعتبار <أنّ القدر بمعنى الشرف و الخطر، لأنّ لها قدرا و شرفا عند اللّه ــ تعالى ــ ، و لصاحبها إذا أطاع اللّه فيها؛ أو للطاعات و العبادات فيها لتضاعفها و عظمها ؛ أو لانّه أنزل فيها كتابٌ ذوقدرٍ إلى رسولٍ ذى قدر لأجل أمّهٍ ذات قدرٍ على يدى ملكٍ ذى قدرٍ.

و قيل: مأخوذةٌ من القدر بمعنى الضيق ــ من قوله: «وَ مَن قُدِرَ عَلَيهِ رِزقُهُ»(۲) ــ ، لأنّ الأرض تضيق بالملائكه(۳)>؛ و هذا القول يعزى إلى الخليل بن أحمد(۴).

ثمّ اعلم ! انّه أجمع أصحابنا أيضا على استمرار وجود ليله القدر فى كلّ عامٍ إلى آخر الدّهر ؛ و فى الفقيه(۵) و الكافى(۶) باسنادهما عن يعقوب، قال: «سمعت رجلاً يسئل أبا عبداللّه ــ عليه السلام ــ عن ليله القدر، فقال: أخبرنى عن ليله القدر كانت أو تكون فى كلّ عامٍ ؟

فقال أبوعبداللّه ــ عليه السلام ــ : لورفعت ليله القدر لرفع القرآن !».

أقول: و ذلک لأنّ فى ليله القدر تنزل فى كلّ سنهٍ من تبيين القرآن و تفسيره ما يتعلّق بأمور تلك السنه إلى صاحب الأمر، فلو لم يكن ليله القدر لم ينزل من أحكام القرآن ما لابدّ منه فى القضايا المتجدّده. و إنّما ينزل ذلك إذا لم يكن من ينزل عليه، و اذا لم يكن من ينزل عليه لم يكن قرآنٌ، لانّهما متصاحبان لن يفترقا حتّى يردا على رسول اللّه ــ صلّى اللّه عليه و آله و سلّم ــ الحوض ــ كماورد فى الحديث المتّفق عليه ــ . و أمّا العامّه فقال المارزى و

۱- ۱. نقل المصنّف هذه القطعه عن «رياض السالكين» ج ۶ ص ۳۰.

۲- ۲. كريمه ۷ الطلاق.

۳- ۳. قارن: «نور الأنوار» ص ۱۰.

۴- ۴. حكاه القرطبى و نسبه إليه، راجع: «تفسير القرطبى» ج ۲۰ ص ۱۳۱.

۵- ۵. راجع: «من لايحضره الفقيه» ج ۲ ص ۱۵۸.

۶- ۶. راجع: «الكافى» ج ۴ ص ۱۸۵.

النووی منهم: أجمع من یُعتدّ به علی وجودها و دوامها إلی آخر الدهر، و یحقّقها من شاء اللّه من بنی آدم کلّ سنهٍ ؛

و قال بعضهم: انّها رفعت؛

و قد روی عبدالرزاق الصنعانی من طریق داود بن أبیعاص(۱) عن عبداللّه بن محصن(۲)، قال: «قلت لأبی هریره: زعموا أنّ لیله القدر(۳) رفعت ؟

قال: کذب من قال ذلک(۴)!»(۵).

و انزاله فی لیله القدر <لاینافیه ما استفاض من نزوله فی مدّه ثلاثٍ و عشرین سنه منجمّا، لأنّ المراد ابتداء نزوله کان فی لیله القدر _ کما قیل _؛

أو المراد: انزاله جملهً فیها إلی السفره، أو إلی السمأء الدنیا ؛ ثمّ نزل منجمّا فی مدّه ثلاثٍ و عشرین سنه.

و قال الصدوق _ رحمه اللّه _: تکامل نزول القرآن فی لیله القدر ثمّ نزل بعد البعثه مفصّلاً علی حسب المصالح(۶).

و یؤیّده ما روی أنّه _ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم _ کان یسبق جبرئیل بتلاوته، حتّی نزل قوله _ تعالی _: «وَ لاَ تَعجَلْ بِالقُرآنِ مِن قَبلِ أَن یُقضَی إِلَیکَ وَحیُهُ»(۷)(۸)(۹)>. و فی

۱- ۱. المصنَّف: أبیعاصم.
۲- ۲. المصنَّف: یحنس _ ... _
۳- ۳. المصنَّف: + قد.
۴- ۴. المصنَّف: کذلک.
۵- ۵. راجع: المصنَّف ج ۳ ص ۲۶۶ الرقم ۵۵۸۶.
۶- ۶. القطعه الأولی من کلامه هذا _ أی قوله :«تکامل نزول القرآن فی لیله القدر» _ توجد فی «من لایحضره الفقیه» ج ۲ ص ۹۹، و ما وجدت فی آثاره مصدراً لهذا الکلام بتمامه.
۷- ۷. کریمه ۱۱۴ طه.
۸- ۸. قال الشیخ فی تفسیر الآیه: « ... و قیل: لاتعجل بتلاوته قبل أن یفرغ جبرائیل من أدائه الیک»، راجع: «التبیان» ج ۷ ص ۲۱۳. و حکاه القرطبی عن ابن عباس أیضاً، راجع: «تفسیر القرطبی» ج ۱۱ ص ۲۵۰، و انظر: «تفسیر الطبری» ج ۱۶ ص ۲۱۹.
۹- ۹. قارن: «نور الأنوار» ص ۱۰.

کتاب الحجّه من الکافی: انّ القران نزل کلّه جملهً واحدهً فی لیله ثلاثٍ و عشرین من شهر رمضان إلی بیت المعمور»(۱)؛ و کأنّه أرید به نزول معناه علی قلب النبیّ ــ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم ــ ، کما قال اللّه: «نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الأَمِینُ * عَلَی قَلبِکَ»(۲)، ثمّ نزّل فی طول عشرین سنهً نجوما من باطن قلبه إلی ظاهر لسانه، کلّما أتاه جبرئیل ــ علیه السلام ــ بالوحی و قرأه علیه بألفاظه.

و إنّ معنی انزال القرآن فی لیله القدر فی کلّ سنهٍ إلی صاحب الوقت: انزال بیانه بتفصیل مجمله و تأویل متشابهه و تقیید مطلقه و تفریق محکمه من متشابهه. و بالجمله تتمیم انزاله بحیث یکون هدیً للناس و بیّناتٍ من الهدی و الفرقان ؛ کما قال ــ سبحانه ــ : «شَهرُ رَمَضَانَ الَّذِی أُنزِلَ فِیهِ القُرآنُ»، یعنی: فی لیله القدر منه «هُدیً لِلنَّاسِ وَ بَیِّنَاتٍ مِن الهُدَی وَ الفُرقَانِ»(۳)، تثنیه لقوله ــ عزّوجلّ ــ : «إِنَّا أَنزَلنَاهُ فِی لَیلَهٍ مُبَارَکَهٍ إِنَّا کُنَّا مُنذِرِینَ * فِیهَا یُفرَقُ کُلُّ أَمرٍ حَکِیمٍ»(۴)، أی: محکمٍ «أَمرا مِن عِندِنَا إِنَّا کُنَّا مُرسِلِینَ»(۵). فقوله: «فِیهَا یُفرَقُ» و قوله: «وَ الفُرقَان» معناهما واحدٌ، فانّ الفرقان هو المحکم الواجب العمل به بالنّص ؛ و قد قال ــ تعالی ــ :«إِنَّ عَلَینَا جَمعَهُ وَ قُرآنَه»(۶)أی : حین أنزلناه نجوما «فَإِذَا قَرَءْنَاهُ» علیک حینئذٍ «فَاتَّبِعْ قُرآنَه»(۷)أی: جملهً؛ «ثُمَّ إِنَّ عَلَینَا بَیَانَه»(۸) فی لیله القدر بانزال الملائکه و الروح فیها علیک و علی أهل بیتک من بعدک بتفریق المحکم من المتشابه، و بتقدیر الأشیاء و تبیین أحکام خصوص الوقائع الّتی تصیب الخلق فی تلک السنه إلی لیله القدر الآتیه.

قوله: «وَ مَا أَدرَاکَ مَا لَیلَهُ القَدرِ»(۹).

ص : ۱۱۹

۱- ۱. راجع: «الکافی» ج ۲ ص ۶۲۹.

۲- ۲. کریمتان ۱۹۴، ۱۹۳ الشعراء.

۳- ۳. کریمه ۱۸۵ البقره.

۴- ۴. کریمتان ۴، ۳ الدخان.

۵- ۵. کریمه ۵ الدخان.

۶- ۶. کریمه ۱۷ القیامه.

۷- ۷. کریمه ۱۸ القیامه .

۸- ۸. کریمه ۱۹ القیامه.

۹- ۹. کریمه ۲ القدر.

قال الفاضل الشارح: «ما» الأولى مبتدءٌ، و «أدريك» خبره ؛ و الثانيه خبرٌ قدّم للزومه الصدر بتضمّنه الاستفهام. و «لَيلَةُ القَدرِ» مبتدءٌ؛ لابالعكس _ كما هو رأى سيبويه _ ، لأنّ مناط الافاده بيان أنّ ليله القدر أمرٌ بديعٌ _ كما يفيده كون «ما» خبرا _ ، لا أنّ أمرا بديعا ليله القدر _ كما يفيده كونها مبتدءً، و كون ليله القدر خبرا. و الأصل : «ما هى»، فوضع الظاهر موضع الضمير لكونه أدخل فى التفخيم(۱)؛ و المعنى: أىّ شىءٍ أعلمك ما ليله القدر؟!، تعجيبا للسامع من شأنها فى الفخامه و الشرف ببيان خروجها عن دائره علوم المخلوقين على معنى انّ عظم شأنها و مدى شرفها لاتكاد تبلغه درايه أحدٍ و لا وهمه. و الجمله فى محلّ النصب بنزع الخافض، لأنّ «أدرى» يتعدّى إلى المفعول الثانى بالباء _ كقوله تعالى _ : «وَ لاَ أَدرَاكُم بِهِ»(۲) _ ، فلمّا وقعت جمله الاستفهام معلّقةً له كانت فى موضع المفعول الثانى، و اللّه أعلم»(۳)؛ انتهى كلامه _ رحمه اللّه _ .

أقول: و الحقّ مع سيبويه، لأنّ المعنى: لم تبلغ درايتک غايه فضل ليله القدر و منتهى علوّ قدرها، فأمر البديع هنا ليله القدر ؛ فتدبّر!.

قوله: «لَيلَةُ القَدرِ خَيرٌ مِن أَلفِ شَهرٍ»(۴) وضع الظاهر موضع الضمير هنا أيضا تأكيدا للتفخيم و التعظيم؛ و الجمله استينافٌ مسوقٌ لبيان فضلها و شرفها وقع جوابا عن استفهامٍ نشأ عمّا قبله، كأنّه قيل: ما هى، أى: أىّ شىءٍ هى ؟، فقيل: ليله القدر خيرٌ من ألف شهرٍ.

قوله: «تملكها بنوأميّه». جملةٌ نعتيّةٌ لألف شهر. و المعنى: انّ سلطنه الامام _ عليه السلام _ فى تلك الليله بتنزّل الملائكه خيرٌ من مدّه سلطنه بنيأميّه _ و هى ألف شهرٍ _ .

و قيل: «المراد انّ عباده تلك الليله الواحده خيرٌ من العباده فى مدّه ملك بنى أميّه، لأنّهم سلبوا فضلها».

و قوله: «ليس فيها ليله القدر»، جملةٌ حاليّةٌ، أى: خيرٌ من ألف شهرٍ حالكونها خاليةً من

ص : ۱۲۰

۱- ۱. الاصل: التفهيم.

۲- ۲. كريمه ۱۶ يونس.

۳- ۳. راجع: «رياض السالكين» ج ۱ ص ۱۷۳.

۴- ۴. كريمه ۳ القدر.س

لیله القدر؛ أی: انّه _ تعالی _ رفعها من شهور ملکهم.

أو المعنی: إنّها خیرٌ منها ماعدا لیله القدر. و الأوّل أوفق باللفظ، و الثانی بالروایات الدالّه علی وجودها فی زمان کلّ امامٍ.

<و قیل: «معناه: لیس لبنی أمیّه فیها لیله القدر، لاختصاصها برسول اللّه _ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم _ و بأهل بیته من بعده بنزول الأمر لهم فیها و بشیعتهم بتضاعف حسناتهم فیها» ؛ انتهی.

و یؤیّده ما روی عن أبی جعفر الباقر _ علیه السلام _ انّه قال: «و أیم اللّه من صدّق بلیله القدر لیعلم أنّها لنا خاصّةً»[۱][۲]>.

<و فی اضافه المالکیّه إلی الشهور مبالغةٌ لایخفی.

قوله: «تملک سلطان هذه الأمّه و ملکها». «تملک» فی الأصل بوزن تقتل، و فی نسخه ابن ادریس بوزن تکرم. و کلاهما غیر موجودٍ فی کتب اللغه، بل الموجود فیها بوزن تضرب _ کما هو موجودٌ فی بعض النسخ القدیمه _ [۳]>.

<و «السلطان» هنا بمعنی الولایه و السلطنه.

و «الأمّه»: أتباع النبیّ؛ و الجمع: أمَمْ _ مثل: غُرفَه و غُرَف _ .

و «الملک» بالضمّ اسمٌ مِن ملک علی الناس أمرهم: إذا تولّی السلطنه علیهم ؛ فهو مَلِکٌ _ بکسر اللّام _ . و یخفّف بالسکون.

و «المدّه» _ بالضمّ _ : البرهه من الزمان، تقع علی القلیل و الکثیر[۴]>.

فَلَو طَاوَلَتْهُمُ الْجِبَالُ لَطَالُوا عَلَیْهَا حَتَّی یَأْذَنَ اللَّهُ _ تَعَالَی _ بِزَوَالِ

ص : ۱۲۱

۱- ۱. راجع: «تفسیر البرهان» ج ۴ ص ۴۸۵، «بحار الأنوار» ج ۲۵ ص ۸۳.

۲- ۲. قارن: «ریاض السالکین» ج ۱ ص ۱۷۴.

۳- ۳. قارن: «نور الأنوار» ص ۱۲.

۴- ۴. «ریاض السالکین» ج ۱ ص ۱۷۵.

مُلْكِهِمْ.

«الفاء»: سببيّهٌ.

و «طاوله» أی: قابل طوله بطوله. و طال علیه أی: غلبه فی الطول، و هو الامتداد.

و ذکر «الجبـال»، لأنّه یضرب بها المثل فی الطول ـ کما قال تعالی: « إِنَّکَ لَن تَخرِقَ الأَرضَ وَ لَن تَبلُغَ الجِبَالَ طُولاً»(۱)، و قال أمیرالمؤمنین ـ علیه السلام ـ فی وصفها: «و الجبال ذات الطول المنصوبه ـ ... إلی آخره ـ »(۲).

و عدّی طالوا بـ «علی» ـ مع أنّ المعروف طاولنی فطلته ـ ، لتضمّنه معنی القدره والغلبه.

«لطالوا علیها»، أی: قادرین أو غالبین علیها، و هو کنایهٌ عن کمال اقتدارهم و شدّه تسلّطهم و غلبتهم علی من یغالبهم فی تلک المدّه.

<و قال بعضهم: «انّ طاول مشتقٌّ من الطول ـ بفتح الطاء ـ بمعنی السعه و الغناء و الثروه. یعنی: انّ ثروه بنیأمیّه و غناهم بحسب الدنیا کان أکثر من ثروه أصحاب المعادن النفیسه الواقعه فی الجبال » ؛ انتهی.

و لا یخفی بُعده و خروجه عن سیاق کلام العرب !(۳)>.

وَ هُمْ فِی ذَلِکَ یَسْتَشْعِرُونَ عَدَاوَتَنَا أَهْلَ الْبَیْتِ وَ بُغْضَنَا.

أَخْبَرَ اللَّهُ نَبِیَّهُ بِمَا یَلْقَی أَهْلُ بَیْتِ مُحَمَّدٍ وَ أَهْلُ مَوَدَّتِهِمْ وَ شِیعَتُهُمْ مِنْهُمْ فِی أَیَّامِهِمْ وَ مُلْکِهِمْ.

«فی ذلک» أی: فی مدّه ملکهم.

<«یستشعرون عداوتنا» أی: یجعلونها شعارا لهم، و هو کنایهٌ عن نهایه تمکّن العداوه فی قلوبهم کأنّها لاصقهٌ لازمهٌ لها؛ لأنّ الشعار هو ما یلی الجسد و یلاصقه من الثیاب، کما أنّ

۱- ۱. کریمه ۳۷ الإسراء.

۲- ۲. راجع: «نهج البلاغه» ص ۳۱۷ الخطبه ۱۹۹.

۳- ۳. قارن: «نور الأنوار» ص ۱۲، بحذف جزء من الکلام.

الدثار هو الثوب الّذی یکون فوقه(۱)>.

<و یحتمل أن یکون من «الشعار» بمعنی العلامه، أی: یجعلونها علامهً لهم ؛

أو من قولهم: استشعر فلانٌ خوفا، أی: أضمره ؛ أی: یضمرون عداوتنا.

قوله: «أهل البیت» نصبه علی الاختصاص، و هو مفعولٌ به. و ناصبه لفظُ أخصّ حذف وجوبا حملاً له علی المنادی، لشبهه له فی الجمله(۲)>.> و جرّه ــ کما فی نسخه ابن ادریس ــ علی جواز ابدال الظاهر من ضمیر المتکلّم علی حدّ «بی المسکین» ــ کما ذهب إلیه الأخفش ــ . و المشهور جوازه، لکن فی غیر بدل الکلّ(۳)>.

<قوله: «و شیعتهم». «شیعه الرجل» ــ بالکسر ــ : اتباعه و أنصاره ؛ و کلّ قومٍ اجتمعوا علی أمرٍ فهم شیعهٌ؛ و تطلق علی الواحد و الاثنین والجمع و المذکّر و المؤنّث.

و قد غلب هذا الاسم علی من تابع علیّا و أهل بیته ــ علیهم السلام ــ حتّی صار اسما لهم خاصّهً، فالشیعه مقابلٌ لأهل السنّه(۴)>. و عن ابی حمزه الثمالی عن أبی جعفر ــ علیه السلام ــ من کتاب الوحده قال: «اللّه ــ سبحانه ــ تفرّد فی وحدانیّته تکلّم بکلمهٍ فصارت نورا، ثمّ خلق من ذلک النور محمّدا و علیّا و عترته، ثمّ تکلّم بکلمهٍ فصارت روحا أسکنه فی أبداننا ؛ فنحن روح اللّه و کلمه اللّه احتجب بنا عن خلقه. فما زلنا فی ظلّهٍ خضراء مسبّحین نسبّحه و نقدّسه حیث لاشمس و لاقمر و لاعین تطرف. ثمّ خلق شیعتنا، و انّما سمّوا شیعهً لأنّهم خلقوا من شعاع نوره»(۵). و عن الصادق ــ علیه السلام ــ قال: «خلق اللّه محمّدا و علیّا من نور عظمته، و خلق أجسادهم من طینهٍ ذکیّهٍ، و خلق أرواح شیعتهم و طینتهم من طینتهم مطهّرهً من الأدناس و الذنوب ؛ فلذلک أرواح شیعتهم مطهّرهٌ من الکفر و الشرک و النفاق»(۶).

ص : ۱۲۳

۱- ۱. قارن: «نور الأنوار» ص ۱۲.
۲- ۲. قارن: «ریاض السالکین» ج ۱ ص ۱۷۶.
۳- ۳. قارن: «نور الأنوار» ص ۱۲.
۴- ۴. قارن: «ریاض السالکین» ج ۱ ص ۱۷۷.
۵- ۵. راجع: «بحار الأنوار» ج ۱۵ ص ۱۰ بتغییر یسیر.
۶- ۶. ما وجدت الحدیث بالفاظه فی مصادرنا الروائیه.

أقول: قد ظهر من هذا الحديث سبب المحبّه و المتابعه للشيعه، بخلاف أهل السّنه ؛ فتبصّر!.

قَالَ: وَ أَنْزَلَ اللَّهُ ــ تَعَالَى ــ فِيهِمْ: «أَ لَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ بَدَّلُوا نِعمَهَ اللَّهِ كُفْرا وَ أَحَلُّوا قَومَهُمْ دَارَالبَوَارِ جَهَنَّمَ يَصْلَونَهَا وَ بِئسَ الْقَرَارُ».

«ألم تر» همزته للتقرير، و هو عبارهٌ عن حمل المخاطب على الاقرار و الاعتراف بأمرٍ قد استقرّ عنده ثبوته أو نفيه. و هو هنا كذلك، لأنّه قد ثبت عندهم و تحقّق قصّتهم من أخبار أهل الكتاب و الكهنه و سائر الموثّقين بقولهم بحيث يصير سماعهم لها بمنزله المشاهده العيانيّه، فحقيقٌ بأن يُعجب من حالهم و شأنهم !.

قوله ــ عليه السلام ــ : «بدّلوا نعمه اللّه كفرا»، أى: شكر نعمته بأن وضعوا موضعه كفرا عظيما، لأنّ التنكير للتعظيم ؛ أو: بدّلوا نفس النعمه كفرا، فانّهم لمّا كفروا بها سلبوها، فصاروا مستبدلين بها كفرا[١]>.

<و ما ذكره ــ عليه السلام ــ من أنّ الآيه المذكوره نزلت فى بنىأميّه وردت به رواياتٌ كثيرهٌ من طرق العامّه و الخاصّه؛

أمّا من طرق العامّه: فأخرج البخارى فى تاريخه، و ابن جرير و ابن المنذر و ابن مردويه عن عمر بن الخطّاب فى قوله ــ تعالى ــ : «أَ لَم تَرَ إِلَى الَّذِينَ بَدَّلُوا نِعمَهَ اللَّهِ كُفرا»[٢]، قال: «هما الأفجران من قريش: بنوالمغيره و بنوأميّه؛ فأمّا بنوالمغيره فقد كفيتموهم فى يوم بدر ؛ و أمّا بنوأميّه فمتّعوا حتّى حين»[٣].

و أخرج ابن جرير و ابن المنذر و ابن ابى حاتم و الطبرانى فى الأوسط والحاكم ــ و صحّحه ــ و ابن مردويه من طريق علىّ بن أبى طالب ــ عليه السلام ــ فى قوله ــ تعالى ــ :

١- ١. قارن: «رياض السالكين» ج ١ ص ١٧٩.

٢- ٢. كريمه ٢٨ ابراهيم.

٣- ٣. راجع: «الدرّ المنثور» ج ۴ ص ٨۴؛ «تفسير القرطبى» ج ٩ ص ٣۶۴.

«أَ لَم تَرَ إِلَى الَّذِينَ بَدَّلُوا نِعمَةَ اللَّهِ كُفرا» قال: «هما الأفجران من قريشٍ: بنوأميّه و بنوالمغيره ؛ فأمّا بنوالمغيره فقطع اللّه دابرهم يوم بدر، و أمّا بنوأميّه فمتّعوا إلى حينٍ»(۱).

و أمّيا من طرق الخاصّه: فروى عن عليّ بن ابرهيم عن أبيه عن محمّد بن أبى عمير عن عثمان بن عيسى عن أبيعبداللّه ـ عليه السلام ـ قال: سألته عن قول اللّه ـ عزّوجلّ ـ : « أَ لَم تَرَ إِلَى الَّذِينَ بَدَّلُوا نِعمَةَ اللَّهِ كُفرا»، قال: «نزلت فى الأفجرين: بنيأميّه و بنيالمغيره؛ فأمّا بنو المغيره فقطع اللّه دابرهم يوم بدر ؛ و أمّا بنوأميّه فمتّعوا إلى حينٍ». ثمّ قال: «و نحن ـ و اللّه ! ـ نعمه اللّه الّتى أنعم بها على عباده، و بنا يفوز من فاز»(۲)(۳)>.

<و عن الصادق ـ عليه السلام ـ : «نحن ـ و اللّه ! ـ نعمه اللّه الّتى أنعم بها على عباده، و بنا يفوز من فاز ؛ و قد بدّلوها بولايه الجبت و الطاغوت»(۴)(۵)>.

<و «احلّوا»، أى: انزلوا.

و «البوار»: الهلاك الّذى لاهلاك وراءه.

و «جهنّم»: بدلٌ منها، أو عطف بيانٍ.

و «يصلونها»: حالٌ من جهنّم ؛ أو من قومهم ؛ أو منهما، يقال: «صلى النار صليا»، أى: وجد حرّها، أو هى استينافٌ لبيان كيفيّه الحلول، أو مفسّرةٌ لفعلٍ يقدّر ناصبا لجهنّم.

و «بئس القرار»: على حذف المخصوص بالذمّ، أى: و بئس المقرّ جهنّم ؛ أو بئس القرار من يكون قراره النار.

وَ نِعْمَةُ اللَّهِ مُحَمَّدٌ وَ أَهْلُ بَيْتِهِ، حُبُّهُمْ إِيمَانٌ يُدْخِلُ الْجَنَّهَ وَ بُغْضُهُمْ كُفْرٌ وَ نِفَاقٌ يُدْخِلُ النَّارَ.

ص : ۱۲۵

۱- ۱. راجع: «الدرّ المنثور» ج ۴ ص ۸۴.

۲- ۲. راجع: «تفسير القمى» ج ۱ ص ۳۷۱.

۳- ۳. قارن: «رياض السالكين» ج ۱ ص ۱۸۵.

۴- ۴. راجع: «تفسير القمى» ج ۱ ص ۳۷۱، «كنز الدقائق» ج ۷ ص ۶۴.

۵- ۵. قارن: «نور الأنوار» ص ۱۲.

هذا تفسيرٌ للنعمه المذكوره فی الآيه. <و قد روى مستفيضا عن الصادق _ عليه السلام _ انّه لمّا بلغه تفسير أهل العراق للنعيم فی قوله _ تعالى _ : «ثُمَّ لَتُسئَلُنَّ يَومَئِذٍ عَنِ النَّعِيمِ»(۱)بالتمرّ و الماء البارد و النوم الطيّب، غضب و قال: «انّ الامتنان بالأنعام مستقبحٌ من المخلوقين، فكيف يضاف إلى الخالق _ عزّوجلّ _ ما لا يرضى المخلوقون به !؟.

و لكن النعيم حبّنا أهل البيت و موالاتنا، يسأل اللّه عنه بعد التوحيد و النبوّه ؛ لأنّ العبد إذا وفى بذلك أدّاه إلى نعيم الجنّه الّذى لايزول»(۲)(۳)>.

قوله _ عليه السلام _ : «حبّهم ايمانٌ». «الحبّ»: ميل النفس إلى الشىء لكمالٍ أدرك فيه بحيث يحملها إلى ما يقربه إليه، فكلّما كان الكمال أكثر كان الميل أشدّ حتّى ينتهى إلى موجودٍ هو عين الكمال، و هو اللّه _ تعالى _ ؛ و سيجىء الكلام فی الحبّ بما لامزيد عليه فی اللمعه الأولى عند قوله _ عليه السلام _ : «إلى سبيل محبّته»، و فی «الإيمان» هكذا فی اللمعه الرابعه عند قوله _ عليه السلام _ : «بحقائق الإيمان».

و بالجمله الايمان الكامل الخالص هو التسليم للّه _ تعالى _ و التصديق بجميع ما جاء به النبىّ _ صلّى اللّه عليه و آله و سلّم _ لسانا و قلبا على بصيرةٍ مع امتثال جميع الأوامر و النواهى كما هى؛ و من جمله ما جاء به النبىّ _ صلّى اللّه عليه و آله و سلّم _ خلافه الأئمّه من أهل بيته _ عليهم السلام _ ، للحديث المتّفق عليه: «انّى تاركٌ فيكم ما إن تمسّكتم به لن تضلّوا بعدى: كتاب اللّه و عترتى أهل بيتى، و انّهما لن يفترقا حتّى يردا علىّ الحوض»(۴).

و معنى «عدم افتراقهما»: انّ علم الكتاب إنّما هو عند العتره، فمن تمسّك بهم فقد تمسّك بهما ؛ بل هم الكتاب النّاطق، كما قال علىٌّ _ عليه السلام _ : «أنا كلام اللّه الناطق و هذا

۱- ۱. كريمه ۸ التكاثر.

۲- ۲. راجع: «كنز الدقائق» ج ۱۴ ص ۴۲۲.

۳- ۳. قارن: «نور الأنوار» ص ۱۲.

۴- ۴. تكفّلت موسوعاتنا الكلاميّه الواسعه ذكر هذا الحديث و طرقه المتعدّده المتكثّره البالغه حدّ التواتر، و هذا أغنانا من الإشاره إلى سنده.

الصامت»(۱). و إنّما أوجب اللّه ــ سبحانه ــ مودّه ذوی القربی علی الأمّه و جعلها أجرا علی تبلیغ الرساله لیتولّاهم الأمّه فیتّبعوهم بطیب نفوسهم، فیحصل بذلک نجاتهم فی الآخره ؛ فحبّهم موجبٌ لدخول الجنّه.

قوله: «و بغضهم کفرٌ و نفاقٌ»؛ «البغض» ــ بالضمّ ــ : ضدّ الحبّ.

و «الکفر» فی اللغه: الستر، یقال: کفر الشیء، أی: غطّی و ستر ؛ و فی الاصطلاح عدم الاعتقاد بجمیع ما جاء به النبیّ؛ و المناسبه بین المعنیین ظاهرٌ.

<و «النفاق»: اظهار الاسلام و اضمار خلافه. و هو اسمٌ اسلامیٌّ لم تکن العرب تعرفه بهذ المعنی قبل الاسلام. و اشتقاقه إمّا من «نفقت الدابّه نفوقا» ــ من باب قعد ــ إذا ماتت، لأنّ المنافق بنفاقه بمنزله المیّت الهالک ؛ أو من «نفقت السلعه»: إذا راجت و کثر طلّابها، لأنّ المنافق یروّج اسلامه ظاهرا و یخفی کفره باطنا ؛ أو من النَفَق ــ بفتحتین ــ ، و هو: سربٌ فی الأرض یکون له مخرجٌ من موضعٍ آخر، لأنّ المنافق یستر کفره کما یستر السائر فی السرب نفسه ؛ أو من النافقاء، وهی إحدی هجرتی الیربوع، یکتمها و یظهر غیرها، و ذلک انّ له حجرتین یقال لأحدهما: النافقاء، و للأخری القاصعاء، فاذا أتی من قبل القاصعاء ضرب النافقاء برأسه و خرج منها، و «نافق الیربوع»: أخذ فی نافقائه. و فیه تشبیهٌ للمنافق بالیربوع، لأنّه یخرج من الاسلام من غیر الوجه الّذی دخل فیه.

و إنّما حکم بأنّ بغضهم کفرٌ و نفاقٌ، لأنّه إن أظهره و أعلن به کان کفرا، و إن أضمره کان نفاقا(۲)>.

قوله: «دخل النار»، لأنّ مبغضهم لا ـ ایمان له، و مَن لا ایمان له فمأواه النار. أمّا الصغری فلأنّ بغضهم مستلزمٌ لانکار النبوّه، و المنکر للنبوّه کافرٌ بالاتّفاق، و الکافر مأواه النار.

و ممّایدلّ علی ما ذکرناه مارواه الصدوق ــ رحمه اللّه ــ فی العلل باسناده عن المفضّل بن

۱- ۱. روی المحقّق المجلسی نقلاً عن السید الداماد: «ذلک الکتاب الصامت و أنا الکتاب الناطق»، راجع: «بحار الأنوار» ج ۳۹ ص ۲۷۲.

۲- ۲. قارن: «ریاض السالکین» ج ۱ ص ۱۸۳.

عمر، قال: «قلت لأبی عبداللّه ـ علیه السلام ـ : بماذا صار علیّ بن أبی طالب ـ علیه السلام ـ قسیم الجنّه و النار ؟

قال: لأنّ حبّه ایمانٌ و بغضه کفرٌ، و إنّما خلقت الجنّه لأهل الایمان و خلقت النار لأهل الکفر. فهو ـ علیه السلام ـ قسیم الجنّه و النار لهذه العلّه. و الجنّه لایدخلها إلاّ أهل محبّته و النار لایدخلها إلاّ أهل بغضه.

قال المفضّل: یابن رسول اللّه ـ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم ـ !، فالأنبیاء و الأوصیاء هل کانوا یحبّونه و أعداؤهم یبغضونه ؟

فقال: نعم !

قلت: و کیف ذلک ؟!

قال: أما علمت أنّ النبیّ ـ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم ـ قال یوم خیبر: لأعطینّ الرایه غدا رجلًا یحبّ اللّه و رسوله و یحبّه اللّه و رسوله، ما یرجع حتّی یفتح اللّه علی یده ؟

قلت: بلی !

قال: أما علمت أنّ رسول اللّه ـ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم ـ لمّا أوتی بالطائر المشوی قال: اللّهم ائتنی بأحبّ خلقک إلیک یأکل معی هذا الطائر، و عنی به علیّا ـ علیه السلام ـ ؟

قلت: بلی !

قال: یجوز أن لایحبّ أنبیاء اللّه و رسله و أوصیائهم ـ علیهم السلام ـ رجلًا یحبّه اللّه و رسوله و یحبّ اللّه و رسوله ؟

فقلت: لا،

قال: فهل یجوز أن یکون المؤمنون من أممهم لایحبّون حبیب اللّه و حبیب رسوله و أنبیائه ـ علیهم السلام ـ ؟

قلت: لا !

قال: فقد ثبت أنّ جمیع أنبیاء اللّه و رسله و جمیع المؤمنین کانوا لعلیّ بن أبیطالب ـ علیه السلام ـ محبّین، و ثبت أنّ المخالفین لهم کانوا لهم و لجمیع أهل محبّتهم مبغضین !

قلت: نعم !

قال: فلايدخل الجنّه إلّا من أحبّه من الأوّلين و الآخرين، فهو إذن قسيم الجنّه و النار ــ ... الحديث»(۱).

لمعهٌ عرشيّهٌ

و اعلم! أنّ المراد بمحبّه النبيّ أو الوصيّ إنّما هو محبّه مقامه و حقيقته دون شخصه الجزئيّ الموجود فی الدنيا مدّه المحسوس بالحواسّ الجزئيّه.

و ممّا يدلّ على ذلک انّ من أحبّ أحدا لاعتقاده الخير فيه أو أبغض أحدا لاعتقاده الشرّ فيه يؤجر على حبّه و بغضه و إن أخطأ فی اعتقاده؛ يدلّ على ذلک من النقل ماروواه فی الكافی باسناده عن أبی جعفرٍ ــ عليه السلام ــ قال: «لو أنّ رجلًا أحبّ رجلًا للّه لأثابه اللّه على حبّه إيّاه و إن كان المحبوب فی علم اللّه من أهل النار، و لو أنّ رجلًا باغض رجلًا للّه لأثابه اللّه على بغضه إيّاه و إن كان المبغض فی علم اللّه من أهل الجنّه»(۲).

و باسناده عنه ــ عليه السلام ــ : «إذا أردت أن تعلم أنّ فيک خيرا فانظر إلى قلبک، فإن كان يحبّ أهل طاعه اللّه و يبغض أهل معصيته ففيک خيرٌ، و اللّه يحبّک؛ و إذا كان يبغض أهل طاعه اللّه و يحبّ أهل معصيته فليس فيک خيرٌ، واللّه مبغضک، و المرء مع من أحبّ»(۳).

و باسناده عن أبی عبداللّه ــ عليه السلام ــ قال: «انّ الرجل ليحبّكم و ما يعرف ما أنتم عليه، فيدخله اللّه الجنّه بحبّكم، و إنّ الرجل ليبغضكم و ما يعرف ما أنتم عليه، فيدخله اللّه

۱- ۱. راجع: «علل الشرائع» الباب ۱۳۰ ص ۱۶۱ الحديث ۱، عنه: «بحار الأنوار» ج ۳۹ ص ۱۹۴.

۲- ۲. راجع: «الكافی» ج ۲ ص ۱۲۷ مع تغييرٍ يسير.

۳- ۳. راجع: «الكافی» ج ۲ ص ۱۲۷، عنه: «بحار الأنوار» ج ۶۹ ص ۲۴۷.

ببغضكم النار»(۱).

و لا ـ یخفی انّ الحبّ و البغض من جهه الطاعه و المعصـیه یرجع إلی محبّه المقام و الحقیقه و بغضـهما، دون الشـخص الجزئی ـ کما ذکرناه لک ـ ؛ خصوصا إذا لم یر المحبّ و المبغض محبوبه و مبغوضه و إنّما سمع بصفاته و أخلاقه.

فَأَسَرَّ رَسُولُ اللَّهِ ـ صَلَّی اللَّهُ عَلَیْهِ وَ آلِهِ ـ ذَلِکَ إِلَی عَلِیٍّ وَ آلِ بَیْتِهِ.

قَالَ: ثُمَّ قَالَ أَبُوعَبْدِاللَّهِ ـ عَلَیْهِ السَّلاَمُ ـ : مَا خَرَجَ وَ لاَیَخْرُجُ مِنَّا أَهْلَ الْبَیْتِ إِلَی قِیَامِ قَائِمِنَا أَحَدٌ لِیَدْفَعَ ظُلْما أَو یَنْعَشَ حَقّا إِلاَّ اصْطَلَمَتْهُ الْبَلِیَّهُ، وَ کَانَ قِیَامُهُ زِیَادَهً فِی مَکْرُوهِنَا وَ شِیعَتِنَا.

«الاسرار»: الاخفاف، یقال: أسرّ إلیه أی: أخبره سرّا.

و المراد بالخروج هنا: القیام بالسیف. و سمّی خروجا لأنّ صاحبه یخرج عن مکانه للحرب.

<و «أهل البیت» نصبه علی الاختصاص ـ کما مرّ ـ .

«أو ینعش حقّا» أی: یقیمه.

و المراد بدفع الظلم و اقامه الحقّ: العدل و الأمر بالمعروف و النهی عن المنکر.

و «اصطلمته البلیّه»، «الاصطلام»: إفعالٌ من الصلم، و هو القطع المستأصل.

و «البلیّه»: المحنه.

و «شیعتنا» ـ بالخفض ـ عطفٌ علی ضمیر المتکلّم مع الغیر فی «مکروهنا»، و هو یدلّ علی جواز العطف علی الضمیر المخفوض من دون اعاده الخافض ـ کما هو مذهب الکوفیّین و جماعهٍ من البصریّین و فرقهٍ من المحقّقین(۲) ـ(۳)< .

ص : ۱۳۰

۱- ۱. راجع: «الکافی» ج ۲ ص ۱۲۶.

۲- ۲. منهم المحقّق الجزائری، راجع: «نور الأنوار» ص ۱۳.

۳- ۳. قارن: «ریاض السالکین» ج ۱ ص ۱۸۸ مع تلخیص العبارات.

قَالَ الْمُتَوَكِّلُ بْنُ هَارُونَ: ثُمَّ أَمْلَى عَلَيَّ أَبُوعَبْدِاللَّهِ _ عَلَيْهِ السَّلاَمُ _ أَلْاَدْعِيَهَ، وَ هِيَ خَمْسَةٌ وَ سَبْعُونَ بَابا، سَقَطَ عَنِّى مِنْهَا أَحَدَ عَشَرَ بَابا، وَ حَفِظْتُ مِنْهَا نَيِّفا وَ سِتِّينَ بَابا.

«النيّف» _ بفتح النون و تشديد الياء المسكوره، كالهيّن و الليّن و نظائرهما _ ، و هو:> ما بين عقدين من عقود العشرات فى مراتب العدد فوق العقد الأوّل إلى البلوغ إلى العقد الثانى(١)>. <و قال ابوالعبّاس المبرّد: الّذى حصّلناه من أقاويل حذّاق البصريّين و الكوفيّين: إنّ النيّف من واحدٍ إلى ثلاث، و البضع من أربعٍ إلى تسع، و لايقال نيّف إلاّ بعد عقد نحو عشره و نيّف، و مأه و نيّف، و ألف و نيّف.

ثمّ المذكور فى نسخ الصحيفه إنّما هو أربعهٌ و خمسون بابا، و لعلّ الباقى سقط عن غيره من الرواه(٢)>.

<و الشهيد _ رحمه اللّه _ قد ألحق بعض الأبواب بأبواب الصحيفه ظنّا منه أنّه هو الّذى سقط. و الظّاهر انّه رآه فى بعض النسخ القديمه، إلاّ أنّ بين الملحق و الملحق به بونٌ بعيدٌ فى مراتب الفصاحه و البلاغه _ كما ستعرف انشاء اللّه تعالى _ (٣)>.

***

وَ حَدَّثَنَا أَبُوالْمُفَضَّلِ، قَالَ: وَ حَدَّثَنِى مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بْنِ رُوزْبِهْ أَبُوبَكْرٍ أَلْمَدَائِنِىُ أَلْكَاتِبُ نَزِيلُ الرَّحَبَهِ فِى دَارِهِ.

هذا تحويلٌ من أسنادٍ إلى إسنادٍ آخر _ كما هو مصطلح المحدّثين _ . فقائل «و حدّثنا» هو

۱- ۱. قارن: «شرح الصحيفه» ص ۶۹. و انظر: «التعليقات» للفيض ص ۱۳.

۲- ۲. قارن: «رياض السالكين» ج ۱ ص ۱۹۸.

۳- ۳. قارن: «نور الأنوار» ص ۱۳.

أبومنصور محمّد العكبریّ المعدّل _ المذکور فی الاسناد الأوّل _ راویاً عن أبی المفضّل، و هو محمّد بن عبداللّه بن المطّلب الشیبانی السابق الذکر(۱)>.

و قیل: «هذا کلام الصدوق، و فائدته بیان فهرست الأبواب، کان فی روایه المطهّری و لم یکن فی روایه الحسنی، فلذا أورد هذا السند فیما بین أجزاء الروایه الأولی، و ذکر الفهرست ثمّ رجع إلی تلک الروایه. و الحاصل: أنّ الصدوق _ رحمه اللّه _ رواه سابقا إلی المتوکّل بطریقٍ، و هنا بطریقٍ آخر لتلک الفائده»(۲)؛ انتهی.

<و «رُوزْبِهْ» _ بضمّ الراء المهمله و سکون الواو و الزاء و کسرالباء الموحّده و بعدها هاءٌ ساکنه _ : کلمهٌ فارسیّهٌ مرکّبهٌ من «روز» بمعنی الیوم، و من «به» بمعنی حَسَن، أی: «حَسَنُ الیوم» علی قاعدتهم فی تقدیم المضاف إلیه علی المضاف. و هو اسم سلمان الفارسی _ رحمه اللّه _ قبل الاسلام(۳)(۴)>.

و «المدائنی» نسبهٌ إلی مدائن کسری قرب بغداد.

و «الرَحَبه» _ بفتح الراء و الحاء المهملتین _ : هی محلّهٌ بالکوفه، و قریهٌ بدمشق، و موضع ببغداد ؛ و الأوّل هو الأشهر(۵). قال فی القاموس: «الرحبه _ بالفتح _ قریهٌ بدمشق، و محلّهٌ بالکوفه، و موضعٌ ببغداد، و موضعٌ بالبادیه، و قریهٌ بالیمامه، و صحراءٌ بها أیضاً. فیها میاهٌ و قری. و النسبه إلی الرحبه: رَحَبی _ بالفتح محرّکهً _ »(۶). <و جزم ابن السمعانی بأنّ المنسوب إلی المواضع ساکن الحاء، و المنسوب إلی رحبه بن زُرعه _ و هی قبیلهٌ من حمیر _

ص : ۱۳۲

۱- ۱. قارن: «ریاض السالکین» ج ۱ ص ۱۹۸.

۲- ۲. هذا قول المحدّث الجزائری، راجع: «نور الأنوار» ص ۱۳.

۳- ۳. کما قال الصدوق: «کان اسم سلمان روزبه بن خشبوذان»، راجع: «اکمال الدین» ج ۱ ص ۱۶۵.

۴- ۴. قارن: «ریاض السالکین» ج ۱ ص ۱۹۸.

۵- ۵. لتوضیح حول الرحبات راجع: «معجم البلدان» ج ۳ ص ۳۳.

۶- ۶. راجع: «القاموس المحیط» ص ۲۱۳ القائمه ۲، و انظر: «شرح الصحیفه» ص ۷۱.

محرّکٌ(۱)(۲)>.

و قوله: «فی داره» متعلّقٌ بحدّثنی، و هو قیدٌ یشعر بتحقیق الضبط. و الراوی المذکور لا ذکر له فی کتب الرجال ؛ فهو مجهولٌ.

قَالَ: حَدَّثَنِی مُحَمَّدُ بْنُ أَحْمَدَ بْنَ مُسْلِمٍ الْمُطَهَّرِیُ.

<و هو أیضا غیر مذکورٍ فی کتب الرجال. نعم ! فی رجال الطوسی _ رحمه اللّه _ محمّد بن أحمد بن مطهّر، بغدادیٌ یونسی(۳)؛

و فی الخلاصه بهذا العنوان أیضا من غیر مدحٍ و ذمٍّ(۴)؛

قال بعضهم: «و لعلّه هو»؛

و لیس ببعیدٍ، لما یدلّ علیه ثانی طریقی روایه الطوسی _ رحمه اللّه _ للصحیفه ؛ و قد ذکرناهما فی أوّل الشرح(۵)>.

قَالَ: حَدَّثَنِی أَبِی، عَن عُمَیْرِ بْنِ مُتَوَکِّلِ الْبَلْخِی، عَنْ أَبِیهِ الْمُتَوَکِّلِ بْنِ هَارُونَ، قَالَ: لَقِیتُ یَحْیَی بْنَ زَیْدِ بْن عَلِیٍّ _ عَلَیْهِ السَّلاَمُ _ ، فَذَکَرَ الْحَدِیثَ بِتَمَامِهِ إِلَی رُؤْیَا النَّبِیِّ _ صَلَّی اللَّهُ عَلَیْهِ وَ آلِهِ _ الَّتِی ذَکَرَهَا جَعْفَرُ بْنُ مُحَمَّدٍ عَن آبَائِهِ _ صَلَوَاتُ اللَّهِ عَلَیْهِمْ _ .

قوله: «الی رؤیا النبیّ _ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم _ »، و لمّا کان ما بعد «إلی» داخلاً فی حکم ما قبلها _ علی ما هو التحقیق _ ، فتکون الرویا داخلهً فی الحدیث المذکور، بقرنیه

ص : ۱۳۳

۱- ۱. راجع: «الأنساب» ص ۲۴۹.

۲- ۲. قارن: «ریاض السالکین» ج ۱ ص ۱۹۹.

۳- ۳. ذکره الشیخ فی «الرجال» مرّتین، مرّهً من دون قوله: «بغدادیٌ یونسی» _ راجع: «الرجال» ص ۳۹۱ الرقم ۵۷۶۱ _ ، و مرّهً أخری معها _ راجع: نفس المصدر ص ۴۰۱ الرقم ۵۸۸۳ _ .

۴- ۴. راجع: «خلاصه الأقوال» ص ۲۷۲ الرقم ۹۸۷.

۵- ۵. قارن: «ریاض السالکین» ج ۱ ص ۲۰۰.

قوله: فذكرالحديث بتمامه».

وَ فِی رِوَایَهِ الْمُطَهَّرِیِ ذِكْرُ الْاءَبوَابِ، وَ هِیَ:

أَلتَّحْمِیدُ لِلَّهِ ــ عَزَّ وَ جَلَّ ــ .

<و هی مبتـدءٌ و ما بعدها خبرها. و «التحمید»: حمداللّه مرّهً بعد مرّهٍ. و قد یرادبه قول: الحمدللّه. كما یراد بالتسبیح قول: سبحان اللّه، و بالتهلیل قول: لا إلآه إلاّ اللّه، و بالتكبیر قول: اللّه اكبر؛(۱)>

أَلصَّلَوهُ عَلَی مُحَمَّدٍ وَ آلِهِ؛

أَلصَّلَوهُ عَلَی حَمَلَهِ الْعَرشِ؛

أَلصَّلَوهُ عَلَی مُصَدِّقِی أَلرُّسُلِ

<لم یقحم لفظ الدعاء فی هذه الأربعه للاشعار بأنّه ــ علیه السلام ــ كان یجمع بینها فی القرائه، فكأنّها دعاءٌ واحد(۲)>.

دُعَاؤُهُ لِنَفْسِهِ وَ خَاصَّتِه؛

و هو من یخصّه من أصحابه.

دُعَاؤُهُ عِندَ الصَّبَاحِ وَ الْمَسَاءِ؛

دُعَاؤُهُ فِی الْمُهِمَّاتِ؛

ــ جمع مهمّه ــ: هی الحاله الشدیده، مِن أهمّه الأمر إذا أقلقه و حزنه و أوقعه فی الهمّ.

دُعَاؤُهُ فِی الْاءِسْتِعَاذَهِ؛

و هی: الاعتصام بالحضره الأحدیّه من المكاره.

دُعَاؤُهُ فِی الْاءِشْتِیَاقِ؛

و هو: اهتیاج القلب إلی لقاء المحبوب.

۱- ۱. قارن: «ریاض السالكین» ج ۱ ص ۲۰۱.

٢- ٢. قارن: «نور الأنوار» ص ١٣.

دُعَاؤُهُ فِی اللَّجَأِ إِلَی اللَّهِ؛

و هو _ مهموزا _: الاعتصام.

دُعَاؤُهُ بِخَوَاتِمِ الْخَیْرِ؛

< _ جمع خاتمه _: بمعنی العاقبه، و «الباء» للملابسه(۱)>.

دُعَاؤُهُ فِی الْاِعْتِرَافِ وَ طَلَبِ التَّوبَهِ؛

أی: الاقرار بالذنوب و طلب التوبه عنها.

دُعَاؤُهُ فِی طَلَبِ الْحَوَائِجِ؛

دُعَاؤُهُ فِی الظُّلُمَاتِ؛

_ جمع: ظلامه، بالضمّ، کتمامه _ و هی: ما یطلبه المظلوم عند الظالم.

دُعَاؤُهُ عِنْدَ الْمَرَضِ؛

دُعَاؤُهُ فِی الْاِسْتِقَالَهِ؛

<هی: طلب فسخ البیع. و المراد هنا طلب فسخ الذنوب، یعنی: التجاوز عنها ؛ و الجامع الاستعانه علی نحو ما ندم علیه؛(۲)>

دُعَاؤُهُ عَلَی الشَّیطَانِ؛

أی: الاستعاذه منه.

دُعَاؤُهُ فِی الْمَحْذُورَاتِ

أی: المخوّفات إذا رفعت عنه.

دُعَاؤُهُ فِی الْاِسْتِسْقَاءِ؛

أی: طلب السقیا عند انقطاع المطر.

دُعَاؤُهُ فِی مَکَارِمِ الْاَخْلَاقِ

أی: فی طلبها.

۱- ۱. قارن: «رياض السالكين» ج ۱ ص ۲۰۲.

۲- ۲. قارن: «التعليقات» للفيض ص ۱۴.

دُعَاؤُهُ إذَا أَحْزَنَهُ أَمْرٌ؛

بالنون، من الحزن ؛ و فی نسخهٍ بالباء(۱)، من الشدّه.

دُعَاؤُهُ عِنْدَ الشِّدَّهِ؛

دُعَاؤُهُ بِالعَافِيَهِ؛

دُعَاؤُهُ لِاءَبَوَيْهِ؛

دُعَاؤُهُ لِوُلْدِهِ؛

دُعَاؤُهُ لِجِيرَانِهِ وَ أَولِيَائِهِ؛

جمع جار، و هو المجاور فی المسکن. و «الأولياء» جمع ولیّ، فعيلٌ بمعنی فاعل. و يطلق علی معانٍ کثيره، و الّذی يقتضيه المقام منها هو المحبّ و الناصر و المعين.

دُعَاؤُهُ لِاءَهْلِ الثُّغُورِ؛

جمع ثغر، و هو: <ما يلی دار الحرب، و موضع المخافه من فروج البلدان(۲)>. و قيل: الموضع الّذی يُخاف منه هجوم العدوّ. و المراد «بأهلها»: هم المسلمون الملازمون لحفظها.

دُعَاؤُهُ فِی التَّفَزُّعِ؛

إلی اللّه ــ تعالی ، بالزاء العجمه و العين المهلمه ــ ، بمعنی: اللجأ و الاستغاثه ؛

دُعَاؤُهُ إذَا قُتِّرَ عَلَيهِ الرِّزْقُ؛

قُتِّرَ ــ بالبناء للمفعول ــ بمعنی: ضيّق.

دُعَاؤُهُ فی الْمَعُونَهِ عَلَی قَضَاءِ الدَّيْنِ؛

أی: فی طلب المعونه، و هی اسمٌ من الاستعانه ؛

دُعَاؤُهُ بِالتَّوبَهِ؛

أی: الرجوع من الذنوب إلی اللّه ــ تعالی ــ .

١- ١. و هى نسخه ابن ادريس، انظر: «رياض السالكين» ج ١ ص ٢٠۴.

٢- ٢. قارن: «التعليقات» للفيض ص ١۴، و انظر: «رياض السالكين» ج ١ ص ٢٠۵.

دُعَاؤُهُ فِی صَلَوهِ اللَّیلِ؛

أی: بعدها.

دُعَاؤُهُ فِی الْاءِسْتِخَارهِ؛

و هی: سؤال الخِیَرَه فی الأمور المردّده.

دُعَاؤُهُ إِذَا ابْتَلَی أَو رَأی مُبْتَلَیً بِذَنْبٍ؛

ابتلی _ بالبناء للمفعول _ أی: امتحن.

دُعَاؤُهُ فِی الرِّضَا بِالْقَضَاءِ؛

<«الرّضا» لغهً: خلاف السخط، و عرفا: رفع الاختیار؛ و قیل: سکون النفس تحت مجاری القدر(۱). و «القضا» لغهً: الحکم، و عرفا: الحکم الإلآهیّ فی أعیان الموجودات علی ما هی علیه من الأحوال الجاریه من الأزل إلی الأبد(۲)>.

دُعَاؤُهُ إِذَا نَظَرَ إِلَی السَّحَابِ؛

دُعَاؤُهُ فِی الشُّکْرِ؛

دُعَاؤُهُ فِی الْاءِعْتِذَارِ؛

دُعَاؤُهُ فِی طَلَبِ الْعَفْوِ وَ الرَّحْمَهِ؛

دُعَاؤُهُ عِنْدَ ذِکْرِ الْمَوتِ؛

دُعَاؤُهُ فِی طَلَبِ السَّتْرِ وَ الْوِقَایَهِ؛

مِمّا لایحبّ کشفه و نشره.

دُعَاؤُهُ عِنْدَ خَتْمِهِ الْقُرْآنَ؛

أی: إذا أتمّه.

دُعَاؤُهُ إِذَا نَظَرَ إِلَی الْهِلَالِ؛

١- ١. الأوّل قول الجنيد، و الثانی قول المحاسبی، راجع: «الرساله القشيريّه» ص ٣٠٠.
٢- ٢. قارن: «رياض السالكين» ج ١ ص ٢٠۶.

هو غرّه القمر، أو إلى ليلتين، أو إلى ثلاثٍ.

دُعَاؤُهُ لِدُخُولِ شَهْرِ رَمَضَانَ؛

«اللام» إمّا للتعليل، أو بمعنى عند.

دُعَاؤُهُ لِوَدَاعِ شَهْرِ رَمَضَانَ؛

«الوداع»: من التوديع ــ كالسلام من التسليم ــ .

دُعَاؤُهُ لِلْعِيدَيْنِ وَ الْجُمُعَهِ؛

بعد الانصراف من الصلوه.

دُعَاؤُهُ فِى يَومِ عَرَفَهَ؛

و هو التاسع من ذى الحجّه .

دُعَاؤُهُ فِى يَومِ الْاَءَضْحَى وَ الْجُمُعَهِ.

دُعَاؤُهُ فِى دَفْعِ كَيْدِ الْاَءَعْدَاءِ ؛

دُعَاؤُهُ فِى الرَّهْبَهِ؛

أى: الخوف من الحضره الأحديّه.

دُعَاؤُهُ فِى التَّضَرُّعِ وَ الْاِءِسْتِكَانَهِ؛

أى: الخضوع و الخشوع للّه ــ تعالى ــ .

دُعَاؤُهُ فِى الْاِءِلْحَاحِ؛

أى: المبالغه فى الدعاء و الرغبه إليه ــ سبحانه ــ .

دُعَاؤُهُ فِى التَّذَلُّلِ؛

للّه ــ عزّوجلّ ــ ، هو من الذلّ ــ بالضمّ ــ خلاف العزّ.

دُعَاؤُهُ فِى اسْتِكْشَافِ الْهُمُومِ؛

أی: طلب ازالتها.

دُعَاؤُهُ لِلضَّرُورَهِ؛

<هی اسمٌ من الاضطرار، بمعنی الاحتیاج ؛ و هذا الدعاء و الّذی بعده لم یوجدا فی النسخ

ص : ۱۳۸

الّتی رأیناها، فهما من جمله ما سقط عن الراوی(۱)>؛

دُعَاؤُهُ عِنْدَ الْیَقَظَهِ؛

بفتحتین، خلاف النوم.

وَ بَاقِی الْأَبْوَابِ بِلَفْظِ أَبِیعَبْدِاللَّهِ الْحَسَنِیِّ.

قال الفاضل الجزائری: «باقی الأبواب هی(۲) أصل الصحیفه _ دون الفهرست _ بلفظ الحسنی، لا المطهّری، و إن کانا سواءً فی المعنی.

و قیل: المراد بباقی الأبواب: باقی ترجمه کلّ بابٍ من قوله: و کان من دعائه _ علیه السلام _ ممّا لیس فیما تقدّم ؛ و المعنی: إنّه سمع هذه العبارات من لفظه حال روایتها عنه مع الأدعیه المذکوره» ؛

و هو بعیدٌ!. و أبعد منه ما قیل :انّ معناه هذا المذکور مع باقی الأبواب.

و قوله: «بلفظ أبیعبداللّه» کلامٌ مستأنفٌ، معناه: انّ الّذی سمعه من لفظه قوله حدّثنا أبوعبداللّه _ ... الی آخره _ »(۳) ؛ انتهی کلامه.

أقول: هذا أبعد ممّا حکم ببعده !. و الأحسن إنّ المراد بباقی الأبواب هو ما ذکر فی کلّ دعاءٍ غیر ما ذکر فی الفهرست فهو بلفظ أبی عبداللّه، أی: مرویٌّ عنه. بدلیل قوله:

حَدَّثَنَا أَبُوعَبْدِاللَّهِ جَعْفَرُ بْنُ مُحَمَّدٍ الْحَسَنِیُّ، قَالَ: حَدَّثَنَا عَبْدُاللَّهِ بْنُ عُمَرَ بْنِ خَطَّابٍ أَلزَّیَّاتُ، قَالَ: حَدَّثَنِی خَالِی عَلِیُّ بْنُ النُّعْمَانِ الْأَعْلَمُ، قَالَ: حَدَّثَنِی عُمَیْرُ بْنُ الْمُتَوَکِّلُ الثَّقَفِیُّ الْبَلْخِیُّ عَنْ أَبِیهِ مُتَوَکِّلِ بْنِ هَارُونَ؛ قَالَ: أَمْلَی عَلَیَّ سَیِّدِی أَلصَّادِقُ جَعْفَرُ بْنُ مُحَمَّدٍ _ عَلَیْهِمَا السَّلَامُ _ .

ص : ۱۳۹

۱- ۱. قارن: «ریاض السالکین» ج ۱ ص ۲۰۸.

۲- ۲. المصدر: أی.

۳- ۳. راجع: «نور الأنوار» ص ۱۰.

و هو الامام السادس، اسمه جعفر بن محمّد بن علیّ بن الحسین بن علیّ بن أبی طالب ــ علیهم السلام ــ .

<و کنیته أبوعبـداللّه ؛ و لقبه الصادق، لصـدقه فی مقاله و فعاله. و کان سـفیان الثوری إذا حـدّث عنه یقول: «سـمعت أبا عبداللّه جعفر بن محمّدالصادق، و کان ــ و اللّه ! ــ صادقا»(۱)>.

و الوجه عنـدنا فی تسـمیته بالصـادق مـا رواه ابن بـابویه عن أبی حمزه الثمـالی عن علیّ بن الحسـین عن أبیه عن جـدّه ــ علیهم السـلام ــ ، قال: «قال رسول اللّه ــ صـلّی اللّه علیه و آله و سـلّم ــ : إذا ولد ابنی جعفر بن محمّد بن علیّ بن الحسین بن علیّ بن أبیطالب فسمّوه الصادق، فانّه سیکون فی ولده سمیّا له یدّعی الامامه بغیر حقّها، و یسمّی کذّابا(۲).

و مارواه أبوخالد الکابلی، قال: «قلت لعلیّ بن الحسین ــ علیهما السلام ــ : مَن الامام بعدک ؟

قال: محمّدٌ ابنی، یبقر العلم بقرا، و من بعد محمّدٍ جعفر، اسمه عند أهل السماء الصادق ؛

قال: قلت: کیف اسمه الصادق و کلّکم الصادقون ؟ !

قال: حدّثنی أبی عن رسول اللّه ــ صـلّی اللّه علیه و آله و سـلّم ــ قال: إذا ولد ابنی جعفر بن محمّد بن علیّ بن الحسـین بن علیّ بن أبیطالب فسـمّوه الصادق، فانّ الخامس من ولده الّذی اسمه جعفر یدّعی الامامه اجتراءً منه علی اللّه و کذبا علیه، فهو عند اللّه جعفر الکذّاب المفتری علی اللّه. ثمّ بکی زین العابدین ــ علیه السلام ــ فقال: کأنّی بجعفر الکذّاب و قد حمل طاغیه زمانه علی تفتیش أمرولیّ اللّه و الحبیب فی حفظ اللّه، فکان کما ذکر»(۳)؛ انتهی.

ص : ۱۴۰

۱– ۱. قارن: «ریاض السالکین» ج ۱ ص ۲۰۹.

۲– ۲. راجع: «بحار الأنوار» ج ۴۷ ص ۸.

۳– ۳. راجع: «بحـار الأنوار» ج ۹ ص ۴، و انظر أیضاً: نفس المصـدر و المجلّـد ص ۸ «علل الشرائع» ص ۲۳۴، «معانی الأخبار» ص ۶۵.

و جعفر الكذّاب هو أخو الامام أبى محمّدٍ العسكرى ــ عليه السلام ــ .

ولد الصادق ــ عليه السلام ــ بالمدينه يوم الجمعه عند طلوع الفجر. و يقال: يوم الاثنين لثلاث عشره ليلهٍ بقيت من شهر ربيع الأوّل سنه ثمانين من الهجره. و كانت أمّه امّ فروه بنت القاسم بن محمّد بن أبيبكر ــ كما مرّ ــ . و عاش خمسا و ستّين سنه، منها مع جدّه زين العابدين ــ عليه السلام ــ اثنى عشره سنه، و مع أبيه الباقر ــ عليه السلام ــ إحدى و ثلاثين سنه. و كانت مدّه امامته أربعا و ثلاثين سنه.

و قد نقل عنه الناس على اختلاف مذاهبهم و دياناتهم من العلوم ماسارت به الركبان و انتشر ذكره فى البلدان، و قد جمع أسماء الروات عنه و كانوا أربعه آلاف رجل ــ كما سبق ذكره ــ .

و كان فى أيّام امامته بقيّه ملك هشام بن عبدالملك، و ملك الوليد بن يزيد، و يزيد بن الوليد بن عبدالملك، و ملك ابراهيم بن الوليد، و ملك مروان بن محمّد الحمار. ثمّ صارت المسودّه من أهل خراسان مع أبيمسلم سنه اثنين و ثلاثين و مأه؛ فملك أبيالعبّاس عبدالله بن محمّد بن علىّ بن عبدالله بن عبّاس ــ المعروف بالسفّاح ــ أربع سنين و ثمانيه أشهر و أيّاما؛ ثمّ ملك أخيه عبدالله ــ المعروف بأبى جعفرٍ المنصور ــ إحدى و عشرين سنه و أحد عشر شهرا و أيّاما ؛ و بعد عشرين سنه من ملكه استشهد ولىّ الله الصادق جعفربن محمّدٍ ــ عليهما السلام ــ . و كان وفاته ــ عليه السلام ــ يوم الاثنين النصف من رجب فى المدينه الطيّبه ــ و يقال: توفّى فى شوّال سنه ثمانٍ و أربعين و مأه من الهجره ــ . و دفن فى البقيع مع أبيه و جدّه علىّ بن الحسين بن علىٍّ، و عمّه الحسن بن علىٍّ ــ عليه و عليهم السلام ــ .

قَالَ: أَمْلَى جَدِّى عَلِىُّ بْنُ الْحُسَيْنِ ــ عَلَيْهِ السَّلاَمُ ــ .

هو الإمام الرابع ــ عليه السلام ــ علىّ بن الحسين بن علىّ بن أبيطالب ــ عليهم السلام ــ . اسمه علىٌّ، و كنيته أبومحمّدٍ ــ و يقال أيضا: أبوالحسن ــ . و لقبه زين العابدين ؛ و يقال أيضا: سيّد العابدين، و السجّاد، و ذوالثفنات ــ جمع ثِفنه، بكسر الفاء، و هى الركبه. و انّما لقّب به

لأنّ مساجده قد صارت كثفِنه البعير، من كثره صلاته عليه السلام _ . <أمّه «شاه زنان» بنت يزدجرد بن شهريار بن كسرى، ملك فارس. و قيل: إنّ اسمها «شهربانويه»؛ و فيه يقول أبوالأسود الدئلى:

وَ إنِّ غُلاما بَين كِسرَى و هاشمٍ لأَكرمَ مَن نيطَتْ علَيهِ الَّتمَائمُ(۱)>

و كان أميرالمؤمنين _ عليه السلام _ فى أيّام خلافته ولّى حريث بن الجابر الحنفى جانبا من المشرق، فبعث إليه بنتى يزدجرد بن شهريار بن كسرى _ و فى روايهٍ: كان الارسال فى زمن عمر بن الخطّاب _ و أراد بيعهما، فقال عليٌّ _ عليه السلام _ : «ليس البيع على أبناء الملوك»(۲)، فاختارت الحسين _ عليه السلام _ .

روى الصدوق عن الرضا _ عليه السلام _ : «انّها ماتت فى أيّام نفاسها به، فسلّمه الحسين _ عليه السلام _ إلى أمّ ولدٍ له، و كان يدعوها بالأمّ»(۳)؛

و قيل: انّها ألقت نفسها فى الفرات فى واقعه الطفوف لانقطاع صبرها(۴)؛ أو خوفا من الاسر، فانّها كانت من بنات سلاطين العجم، فتوهّمت من يزيد لما بين سلاطين العجم و العرب من الشحناء.

و قيل: انّ سيّد الساجدين _ عليه السلام _ لمّا شاهد ما حلّ بهم فى تلك العرصات خاف عليها ما خافته على نفسها، فأركبها جملاً أو فرسا و ساربها حتّى لايعلم أين ذهبت.

و قيل: انّه ذهب بها إلى جبلٍ قرب فرسخ من الرى، و هو الآن معروفٌ بين أهل طهران، يزورونه و يتبرّكون به.

و لهذه الأقوال شواهد من الأخبار تركناها خوفا للاطاله.

ص : ۱۴۲

۱- ۱. قارن: «رياض السالكين» ج ۱ ص ۲۱۰.

۲- ۲. ما وجدته. و المضبوط منه قوله _ عليه السلام _ : «لايجوز بيع بنات الملوك»، راجع: «بحار الأنوار» ج ۴۶ ص ۱۰.

۳- ۳. راجع: «بحار الأنوار» ج ۴۶ ص ۱۱.

۴- ۴. «و جاؤا بالحرم أسارى إلاّ شهربانويه، فانّها أتلف نفسها فى الفرات»، راجع: «بحار الأنوار» ج ۴۵ ص ۶۲.

فمـا روى من أنّه ـ عليه السـلام ـ لمّـا رجع من الشـام زوّج أمّه لمولىً له المراد بهـا تلك الأمّ المربّيه له، لا أمّه الحقيقيّه ـ كما توهّمه كثيرٌ من الأفاضل ـ . و المولى هنا بمعنى الموالى ـ و هو أحد الشيعه ـ ، لا المولى بمعنى العبد ـ كما توهّمه بعضٌ ـ .

و قس على ما ذكر ماروى عن الزهرى، قال: «كان علىّ بن الحسين ـ عليه السلام ـ لايأكل مع أمّه، و كان أبرّ الناس بأمّه ؛ فقيل له فى ذلك ؟

فقـال: أخـاف أن آكـل معهـا فتسـبق عينها إلى شـىءٍ من الطعام و أنا لا أعلم، فآكله، فأكون قـد عققتها». فانّ المراد من الأمّ هى مربّيته الّتى كان يدعوها ـ عليه السلام ـ بالأمّ و تزوّجها.

و ولد علىّ بن الحسـين ـ عليه السلام ـ بالمدينه يوم الجمعه ـ و يقال: يوم الخميس ـ فى النصف من جمادى الآخر سنه ثمانٍ و ثلاثين من الهجره قبل وفاه جدّه أميرالمؤمنين ـ عليه السـلام ـ بسـنتين، فبقى مع جدّه سنتين، و مع عمّه الحسن ـ عليه السلام ـ اثنتى عشـره سـنه، و مع أبيه الحسـين ـ عليه السلام ـ ثلاثا و عشرين سنه، و بعد أبيه أربعا و ثلاثين سنه. و توفّى بالمدينه سنه خمسٍ و تسـعين للهجره من عشـر محرّم الحرام، و له يومئذٍ سـبعٌ و خمسون سـنه، و دفع بالبقيع فى القبر الّذى فيه عمّه الحسن ـ عليه السلام ـ .

<و منـاقبه و فضـائله أكثر من أن تُحصـى، قـال الجاحظ فى رسـالهٍ صـنّفها فى فضائـل بنيهـاشم: «و أمّـا علىّ بن الحسـين فلم أر الخارجىّ فى أمره إلّا كالشـيعىّ، و لم أر الشـيعىّ إلّا كالمعتزلىّ، و لم أر المعتزلىّ إلّا كالعامّىّ، و لم أر العامّىّ إلّا كالخاصّىّ، و لم أر أحدا يتمارى فى تفضيله و يشكّ فى تقديمه» ؛ انتهى(۱)>.

و قال الزهرى: «ما رأيت هاشميّا أفضل من علىّ بن الحسين ـ عليه السلام ـ »(۲).

ص : ۱۴۳

۱- ۱. قارن: «رياض السالكين» ج ۱ ص ۲۱۳.

۲- ۲. حكى المفيد عن ابن شـهاب الزُهْرى انّه قال: «حدّثنا على بن الحسـين ـ عليهما السـلام ـ و كان أفضل هاشميٍ ادركناه»، ثمّ حكى بعـد سطرٍ عن عبدالعزير بن أبيحازم انّ أباه كان يقول: «ما رأيت هاشـمياً أفضل من علىّ بن الحسـين ـ عليهما السـلام ـ»، راجع: «الإرشاد» ج ۲ ص ۱۴۱.

عَلَى أَبِى مُحَمَّدِ بْنِ عَلِيٍّ _ عَلَيْهِمْ أَجْمَعِينَ أَلسَّلاَمُ _ .

الجارّ و المجرور متعلّقٌ بأملى.

و «أجمعين» تأكيدٌ للضمير المجرور، و هو يدلّ على جواز التأكيد «بأجمع» دون «كلّ» اختيارا، خلافا لمن منع ذلك.

و «السلام» من السلامه ؛ و منه «دار السلام» للجنّه، لأنّها دار السلامه من الآفات.

***

و قد وفّقنى اللّه لاتمام شرح سند الصحيفه الشريفه السجّاديّه _ عليه و على آبائه و أبنائه صلوات اللّه و سلامه غير متناهيه _ .

ص : ۱۴۴

اللمعه الأولى فى شرح الدعاء الأوّل

بسم اللّه الرحمن الرحيم

و به نستعين

الحمـد للّه الّذى حمد نفسه المقدّسه أوّلاً فى مرتبه الإلآهيّه باظهار الأسـماء و الصـفات الجماليّه و الجلاليّه، ثمّ فى مرايا المهيّات الامكانيّه الأمـريّه و الخلقيّه ؛ و الصلـوه و السلام على أجلّ مراتب الحمد و أعظمها فى الموجودات المعلوليّه ـ و هو الحقيقه التماميّه المحمّديه ـ ، و على آله الّذين بهم تنقسم الدائره الحمديّه .

و بعد؛ فهذا شـرح الدعاء الأوّل من الأدعيه الصـحيفه السـجّاديّه من الشـرح المسمّى بـ : لوامع الأنوار العرشيّه، إملاء الفانى فى قدره ربّه القادر القوىّ محمّد باقر بن السيّد محمّد الموسوى ـ غفر اللّه ذنوبهما، و وفّقه لاتمامه و جعله ذخيره ليوم قيامه ـ .

وَ كَانَ مِنْ دُعَائِهِ عَلَيْهِ السَّلاَمُ إِذَا ابْتَدَأَ بِالدُّعَاءِ بَدَأَ بِالتَّحْمِيدِ لِلَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ وَ الثَّنَاءِ عَلَيْهِ

<«الواو» للاستيناف، أى: الابتداء .

و «كان» من الأفعال الناقصه، و اسـمه مقـدّرٌ . و هو إمّا المصـدر المـدلول عليه بقوله: «إذ ابتـدء بالـدعاء بدء بالتحميد» ؛ أو الشأن المفهوم من سياق الكلام، أى: كان من كيفيّه دعائه بدؤه بالتحميد، أو كان الشأن من دعائه . و مجموع الجملتين ـ من قوله: «إذ ابتدء بالدعاء

ص : ۱۴۷

بدءَ بالتحمید» ــ مفسّرٌ لذلک المقدّر .

و «إذا» هنـا للاسـتمرار، أی: کان هـذا شأنه دائما ــ کقوله تعالی: «وَ إِذَا لَقُوا الَّذِینَ آمَنُوا قَالُوا آمَنَّا وَ إِذَا خَلَوا إِلَی شَـیَاطِینِهِمْ قَالُوا إِنَّا مَعَکُمْ»(۱) ، أی: هـذا شأنهم أبـدا ــ . و یحتمل أن یکون اسم کان جمله الـدعاء المـذکور بعده ــ أعنی: الحمد للّه الأوّل بلا أوّلٍ ... إلی آخره ــ ، أی: کان هذا الدعاء من دعائه إذ ابتداء(۲)>.

و «بدء» جزاءٌ للشرط.

و <«الـدعاء» ــ بـالضمّ و المـدّ ــ : لغـةً: النـداء، و عرفـا: الرغبـه إلی اللّـه ــ تعـالی ــ و طلـب الرحمه منه علی وجه الاسـتکانه و الخضوع. و قد یطلق علی التمجید و التقدیس، لما فیه من التعرّض للطلب.

و إنّما بـدء ــ علیه السـلام ــ بالتحمیـد اقتداءً بالکتاب و امتثالاً بالحدیث فی هذا الباب(۳)؛ و لقـول علیٍّ ــ علیه السـلام ــ : «انّ المدحه قبل المسئله»(۴)(۵)>.

اعلم ! أنّ ال‍دعاء من أعظ‍م العبادات و أفخم الطاعات لجلب الخیرات و دفع البلیّات، عقلاً و نقلاً من الکتاب و السنّه، کقوله ــ تعالی ــ : «ادْعُونِی أَستَجِبْ لَکُم»؛ قال الورّاق: «ادعونی علی الاضطرار و الالتجاء حیث لایکون لکم مرجعٌ إلی سوای أستجب لکم». ق‍ال: و قوله ــ سبحانه ــ : «إِنَّ الَّذِینَ یَستَکبِرُونَ عَن عِبَادَتِی سَـیدْخلُونَ جَهنَّمَ دَاخِرِینَ»(۶)، أی: صـاغرین ؛ فأخبر أنّ المتأخّر عن عبادته مسـتکبرٌ عن عبادته مستحقٌّ لعقوبته ؛ و بیّن أنّ دعائه عبادته، لأنّه خلق الجنّ و الإنس لیعبدون»؛ کما قال النبیّ ــ صلّی

۱- ۱. کریمه ۱۴ البقره.

۲- ۲. قارن: ریاض السالکین ج ۱ ص ۲۲۱.

۳- ۳. اشارهٌ إلی قوله ــ صـلی اللّه علیه و آله و سـلم ــ : «کلّ أمرٍ ذی بالٍ لم یبدء فیه بالحمد فهو أقطع»، راجع: «سنن ابی داود» ج ۴ ص ۲۶۱ الحدیث ۴۸۴۰.

۴- ۴. «... فی کتاب علیّ ــ علیه السلام ــ : انّ المدحه ...»، راجع: «الکافی» ج ۲ ص ۴۸۴ الحدیث ۲.

۵- ۵. راجع: ریاض السالکین ج ۱ ص ۲۲۴، ۲۲۵.

۶- ۶. کریمه ۶۰ الغافر.

اللّه علیه و آله و سلّم ـ : «الدعاء مخّ العباده»(۱)؛

و فی الکافی عن الباقر ـ علیه السلام ـ فی هذه الآیه قال: «هو الدعاء، و أفضل العباده الدعاء»(۲)؛

و عنه ـ علیه السلام ـ : «انّه سُئل أیّ العباده أفضل ؟

فقال: مامن شیءٍ أفضل عنداللّه ـ عزّوجلّ ـ من أن یُسأل و یُطلب ما عنده، و ما من أحدٍ أبغض إلی اللّه ـ عزّوجلّ ـ ممّن یستکبر عن عبادته و لایسأل ما عنده»(۳)؛

و عن الصادق ـ علیه السلام ـ : «أدع و لاتقل قد فرغ من الأمر، فانّ الدعاء هو العباده، و انّ اللّه ـ تعالی ـ یقول: ... » ـ و تلاهذه الآیه ـ(۴) .

و إذا ثبت انّ الدعاء هو العباده فتنوّعت العباده بتنوّع الأکوان الانسانی ـ الّذی هو العابد ـ بین قولٍ و عملٍ و نیّهٍ ؛ قال ـ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم ـ : لایقبل اللّه قولاً بلاعملٍ و لاعملاً بلانیّهٍ»(۵) . فالنیّه من شأن لطیفته، و القول و العمل من شأن جثّته .

و لابدّ فی القول و العمل من النیّه، و النیّه عمل القلب و باقی الأعمال عمله مع توابعه من الأعضاء و الجوارح، لأنّ الحیاه تسری منه إلی سائر الأعضاء .

و لکلّ نوعٍ من هذه الأنواع الثلاثه ـ الّتی هی النیّه و القول و العمل ـ أدبٌ مخصوصٌ قد جاء به الشرع ؛ وقد دوّنه العلماء فی الکتب، من أراد الاطّلاع علیها فلیطلبها منها .

ثمّ اعلم ! أنّ الدعاء لیس منافیا للقضاء و لا مدافعا للرضا، کما توهّمه <بعض الظاهریّین من المتکلّمین من أنّه لافائده فی الدعاء، لأنّ المطلوب إن کان معلوم الوقوع عنداللّه ـ تعالی ـ کان واجب الوقوع، و إلّا فلایقع ـ لأنّ الأقدار سابقهٌ و الأقضیه واقعهٌ و

۱- ۱. راجع: «بحار ألانوار» ج ۹۳ صص ۳۰۰، ۳۰۲.

۲- ۲. راجع: الکافی ج ۲ ص ۴۶۶ الحدیث ۱.

۳- ۳. راجع: «بحار الأنوار» ج ۹۳ ص ۲۹۴.

۴- ۴. راجع: الکافی ج ۲ ص ۴۶۷ الحدیث ۵.

۵- ۵. ماوجدته. و قریب منه: «لایقبل اللّه قولاً إلّا بعمل و لاقولاً و لاعملاً إلّا بنیهٍ»، راجع: «اتحاف الساده المتّقین» ج ۱۰ ص ۳۴.

قد جفّ القلم بما هو کائن _ ، فالدعاء لایزید و لاینقص فیها شیئا؛

و لأنّ المقصود إن کان من مصالح العباد، فالجواد المطلق لایبخل به ؛ و إن لم یکن من مصالحهم لم یجز طلبه ؛

و لأنّ أجلّ مقامات الصدّیقین الرضا و إهمال حظوظ النّفس، و الاشتغال بالدعاء ینافی ذلک(۱)>؛

و ذلک لأنّ الطلب و الدعاء أیضا ممّا جری به قلم القضاء و انسطر به لوحه السابق علی لوح هذا القدر من حیث إنّ کلّ ما بعدهما _ سواءٌ کان من الأمور السفلیّه، کالدعاء و التضرّع و شرب الدواء و فعل الطبیب و الرقیه و غیر ذلک؛ أو من الأمور العلویّه، کالصور القدریّه و التدابیر الملکیّه و ما یتبعهما _ إنّما هو من العلل و الأسباب و الشروط و المقدّمات لحصول المطلوب المقضی المقدرَّ فی الأزل . و بالجمله فکلّما قضی و قدر حصول أمرٍ من الأمور فقد قضی و قدر حصول أسبابه و شرائطه، و إلاّ فلا _ «إذا أراد اللّه شیئا هیّأ أسبابه»(۲) _ ، و من جمله الأسباب لحصول الشیء المدعوّ له دعاء الداعی و تضرّعه و استکانته .

و نسبه الأدعیه و التضرّعات إلی حصول المقاصد فی الأعیان کنسبه الأفکار و التأمّلات إلی حصول النتائج و العلوم فی الأذهان، فثبت أنّ الأدعیه و الأفکار جدولٌ من جداول بحر القضاء، و ساقیه من سواقی لوحه المحفوظ .

و تحقیق ذلک: انّه قد لمع فی محلّه بنیّر البیان و اتّضح بنور البرهان: انّ واجب الوجود و إن کان علّهً لجمیع الأشیاء و الوجودات بأسرها فائضهٌ من وجوده إلاّ أنّ حدوث الحوادث لمّا کان مفتقرا إلی تصرّف الطبایع و تحریک الموادّ و ذلک ممّا لایلیق بکبریائه _ تعالی _ ،

۱- ۱. قارن: «ریاض السالکین» ج ۱ ص ۲۲۶.

۲- ۲. العباره وردت فی بعض مصادر الحدیث أیضاً، و لکن الظاهر أنّها لیست بحدیثٍ، فانظر مثلاً: «بحار الأنوار» ج ۶۱ ص ۱۵۴.

نسبت إلی الوسائط . و لایلزم منه نفی الفاعل المختار علی المختار ــ علی ما توهّم ــ ، لما حُقّق فی محلّه. فیکون المعلول الأوّل علی هذا واسطهً لفیضان الوجود علی سائر الموجودات الّتی بعده، فکان وجوده مشتملاً علی وجوداتها اشتمالاً إجمالیّا، فیکون القضاء عبارهً عمّا ذکرناه من وجودها إجمالاً فی العالم العقلی ــ أی: المعلول الأوّل ــ علی الوجه الکلّی ؛ کما قال ــ تعالی ــ : «وَ إِن مِن شَیءٍ إِلاَّ عِندَنَا خَزَائِنُهُ»؛ و القدر عبارهٌ عن وجوداتها الخارجیه المترتّبه علی وسائطها فی الخارج فی العالم النفسیّ الفلکیّ علی الوجه الجزئی مطابقهً لما فی القضاء ؛ کما قال ــ عزّوجلّ ــ : « وَ مَا نُنَزِّلُهُ إِلاَّ بِقَدرٍ مَعلُومٍ»(1) .

و لمّا کان وجود المعلول الأوّل ــ بما یشتمل علیه من الوجودات علی الوجه الکلّی ــ مفاضا من وجود الواجبی الّذی هو عین ذاته، و ثبت أیضا علمه بذاته بما هو عین ذاته ؛ فلاجرم کان علمه محیطا بالکلّ علی ما هو علیه إحاطهً تامّهً، فنسبه القضاء إلیه کنسبه القدر إلی القضاء . و یسمّی العلم المزبور ب ـ«العنایه الأولی» ــ کما سیجیء تفصیله فی محلّه إنشاء اللّه تعالی ــ .

فالعنایه لا محلّ لها، بل هو علمٌ بسیطٌ قائمٌ بذاته ــ تعالی ــ مقدّسٌ عن شائبه کثرهٍ و تفصیلٍ ؛ بخلاف العلوم التفصیلیه الّتی بعده، فانّ لکلٍّ من القضاء و القدر محلٌّ ــ کما عرفت ــ .

و إذا ثبت جریان عادته ــ تعالی ــ بترتیب المسبّبات علی الأسباب ــ و کان ذلک هو النظام الأصلح بحالها ــ ، فمن جملتها الصدقه و الدعاء و أمثالها ؛ و کما أنّ شرب الماء سببا لازاله العطش مثلاً فلاتحصل إلاّ به، فکذلک الدعاء سببٌ رتّبه اللّه ــ تعالی ــ لدفع البلاء، و لو لم یدع نزل به، کما لو لم یعالج المریض بالدواء و الغذاء فانّه لایصحّ، بل یموت ؛ و هو واضحٌ!.

و قد وضح ممّا ذکر انّ کلّ ما وقع أو سیقع فی هذا العالم مقدّرٌ بهیئته و زمانه مکتوبٌ بوصفه و خصوصیّته فی عالمٍ آخر قبل وجوده .

ص : 151

1- 1. کریمه 21 الحجر.

<فان اشتبه علیک الحال فی الأفعال المنسوبه إلی الاختیار و تخیّلت انّها علی هذا التقدیر یلزم أن یکون بالاضطرار، فما بالنا نجد الفرق بین المضطرّ و المختار ؟، و لماذا نتصرّف فیها بالتدبیر و التغییر و بالتقدیم و التأخیر؟؛ ثمّ إذا کان الکلّ بالقضاء و القدر فلماذا یؤاخذ بها و یعاقب علیها؟، أو یؤجر و یثاب بقصدها؟، و ما الفرق بین سهوها و عمدها؟، و کیف یتّجه المدح و الذمّ لنا؟، و أیّ فائدهٍ للتکلیف بالطاعات و العبادات و دعوه الأنبیاء بالآیات و المعجزات؟، و أیّ تاثیرٍ للسعی و الجهد؟، و أیّ توجیهٍ للوعید و الوعد ؟، و ما معنی الابتلاء فی قوله ـ تعالی ـ : «لِیَبلُوَکُم أَیّکُمْ أَحسَنُ عَمَلاً»(۱) و ما لایحصی من الآیات الدالّه علی أنّ مدار التکلیف هو الاختیار و بناء الأمر فی الاختیار علی الاختیار؟!؛

فتأمّل فی جریان الأمر و النهی فی مجاری القضاء و القدر، و تفکّر فی سلسله الأسباب والعلل ـ کما ذکرناه لک ـ ، و تدبّر فی مبانی الأمور حقّ التدبّر و معانی الآیات بقوّه التفکّر(۲)> إن کنت من أهله و خلقت لأجله، عسی اللّه أن یأتی بالفتح أو أمرٍ من عنده «لِیَقضی اللَّهُ أَمرا کَانَ مَفعُولاً»(۳)، و ینکشف لأهل الحقّ و الراسخین فی العلم و تتخلّص عن الشرک الخفیّ، فتبادر عند التفطّن بما یتفطّن به العرفاء الکاملون إلی الاعتذار و التوبه و الاستغفار .

و اعلم ! أنّ القضاء و القدر إنّما توجبان ما توجبان بتوسّط أسبابٍ و عللٍ مترتّبهٍ منتظمهٍ:

بعضها فاعلاتٌ مقتضیات ـ کالمبادی العالیه من الجواهر العقلیّه ـ ؛

و بعضها مدبّراتٌ و معدّاتٌ ـ کالنفوس السماویه و الحرکات و الأوضاع الفلکیّه و الصور و اللواحق المادّیه و الأمور الجاریه مجری الأشیاء الاتّفاقیّه الّتی هی لزومیّهٌ من

۱- ۱. کریمتان ۷ هود، ۲ الملک.

۲- ۲. قارن: رساله عبدالرزاق الکاشانی «فی القضاء و القدر» ـ المطبوعه فی «مجموعه رسائل و مصنّفات» کاشانی ـ ص ۵۷۷، بتصرّف.

۳- ۳. کریمه ۴۲ الأنفال.

وجهٍ، و غيرها من الادراكات و الارادات الانسانيّه و الحركات و السكنات الحيوانيّه؛

و بعضـها قوابل و اسـتعدادات ذاتيّهٌ و عارضـيّهٌ يختصّ بسببها بحالٍ دون حالٍ و صورهٍ دون صورهٍ ترتيبا و انتظاما متقنا معلوما فى القضـاء السـابق، فاجتماع تلك الأمور من الأسـباب و الشـرائط مع ارتفاع الموانع علّهٌ تامّهٌ يجب عنـد وجودها ذلك الأمر المـدبّر المقضىّ المقدّر؛

و عند تخلّف واحدٍ منها أو حصول مانعٍ بقى وجوده فى حيّز الامتناع ؛

و مع قطع النظر عن وجود جميع الأسباب و عدمه بقى فى حيّز الامكان ؛

فاذا كان من جمله الأسـباب ــ و خصوصا القريبه منها ــ وجود هذا الشخص المكلّف الانسانى و ادراكه و علمه و ارادته و قبوله التكليف بتفكّره و تخيّله ــ اللّذين يختار بهما أحد طرفى الفعل و الترک ــ ، كان ذلک الفعل اختياريّا واجبا وقوعه بجميع تلك الأمور ــ المسمّاه علّهً تامّهً ــ ممكنا بالنسبه إلى بعضٍ منها ؛ فوجوبه لاينافى امكانه، و مجبوريّته لاينافى كونه بالاختيار .

كيف! و انّه ما وجب إلّا بعد كونه ممكنا و ما جبر عليه إلّا بعد كونه مختارا، فهو مجبورٌ على الاختيار .

قال بعض الأحبار: «المجرّدات كلّها مستندهٌ إلى القـدره الأزليّه . و لكن بعضـها يرتّب على البعض فى الحدوث ترتّب المشـروط على الشرط، فلا تصدر من القدره الأزليّه و القضاء الإلآهى ارادهٌ حادثهٌ إلّا بعد علمٍ و لا علم إلّا بعد حياهٍ و لاحياه إلّا بعد محلّها . و لكن بعض الشـروط ممّـا ظهر للعـامّه، و بعضـها ممّـا لم يظهر إلاّـ للخواصّ المكاشـفين بنور الحقّ، فكـلّ ما فى عالم الامكان حـادثٌ على ترتيبٍ واجبٍ و حـقٍّ لاـزمٍ لاـيتصوّر أن لاـيكون كمـا يكون و على الوجه الّـذى يكون؛ فلايسـبق سـابقٌ إلاّـ بحقٍّ و لايلحـق لاحقٌ إلّا بحقٍّ ــ كمـا أشير بقوله سبحانه: «مَا خَلَقنَاهُمَا إلَّا بِالحَقِّ»(۱) ــ . فما تأخّر متأخّرٌ إلّا لانتظار شرطٍ ــ إذ وقوع

۱- ۱. كريمه ۳۹ الدخان.

المشروط قبل وقوع الشرط ممتنعٌ، و المحال لايوصف بكونه مقدورا ـ . فلايتخلّف العلم عن النظر إلّا لفقد شرطه ـ و هو الحياه ـ ، و لا الاراده عن العلم إلّا لفقد شرطها ـ و هو القدره ـ ، و لا الفعل عن القدره إلّا لفقد شرطه ـ و هو الاراده ـ . و كلّ ذلک على المنهاج الواجب و الترتيب اللازم، ليس شىءٌ منها ببختٍ و اتّفاق، بل كلّه بحكمهٍ و تدبيرٍ .

و إذا كان هذا هكذا> فمن نظر إلى بعض الأسباب قاصرا نظره إلى القريبه منها و رءآها مؤثّرةً بالاستقلال قال بالقَدَر و التفويض، ـ أى: بكونها واقعةً بقدرتنا الاستقلاليّه مفوّضةً إلينا بالكلّيه ـ ، و لهذا قال ـ عليه السلام ـ : «القدريّه مجوس هذه الأمّه»(١)، لأنّها تثبت مبدئين قادرين مستقلّين ـ كالمجوس القائلين بالآهين اثنين ـ : «يزدان» و «أهرمن» ـ ، أحدهما فاعل الخير، و الآخر فاعل الشرّ بالاستقلال ـ ؛

و من نظر إلى السبب الأوّل و كون تلک الأسباب و الوسائط مستندةً بأسرها على الترتيب المعلوم فى سلسله العلل و المعلولات إلى اللّه استنادا واجبا و ترتيبا معلوما على وفق القضاء و القدر و مع قطع النظر عن الأسباب، قال بالجبر ؛

و كلاهما أعورٌ دجّالٌ يبصر الأشياء باحدى العينين . أمّا الجبرى فبالعين اليمنى ـ أى: النظر الأقوى الّذى به يدرک الحقائق ـ ؛

و أمّا القدرى فباليسرى ـ أى: الأضعف الّذى به يدرک الظواهر ـ ؛

و أمّا من نظر حقّ النظر فأصاب فقلبه(٢) ذوعينين، يبصر الحقّ باليمنى، فيضيف الأفعال إليه ـ تعالى ـ ، خيرها بالذات و شرّها بالعرض؛

و يبصر الخلق باليسرى، فيثبت تأثيرهم فى الأفعال به ـ سبحانه ـ ، لا بالاستقلال، بل بالاعداد لا بالايجاد . و يتحقّق بمعنى قول الصادق ـ عليه السلام ـ : «لا جبر و لا تفويض

ص : ۱۵۴

١- ١. راجع: «بحار الأنوار» ج ۵ ص ۶، «التوحيد» ص ۳۸۲.

٢- ٢. النسختين: بقلبه، و التصحيح من المصدر.

بل أمرٌ بین الأمرین»(۱)، فیذهب به؛ و «ذَلِکَ هُو الفَضلُ الکَبِیرُ»(۲).

و أمّا من أضاف الأفعال إلی اللّه ــ تعالی ــ بنظر التوحید و اسقاط الاضافات و محو الأسباب و المسبّبات ــ لا ـ بمعنی خلق الأفعال فینا أو خلق قدرةٍ و ارادةٍ جدیدتین مباینتین لقدرته و ارادته عند صدور الفعل عنّا ــ ، فهو الّذی طوی بساط الکون و خلص عن مضیق البون و خرج من البین و الأین و فنی فی العین . لکنّه بقی فی المحو و لم یجی ء إلی الصحو ؛ مازاغ بصره عن مشاهده جماله، و سبحات وجهه و جلاله فاضمحلّت الکثره فی شهوده و احتجب التفصیل عن وجوده؛ و «ذَلِکَ هُوَ الفَوزُ العَظِیمُ»(۳) .

فاذا رجع إلی الصحو بعد المحو و نظر إلی التفصیل فی عین الجمع غیر محتجبٍ برؤیه الحقّ عن الخلق و لا بالخلق عن الحقّ و لا مشتغلٍ بوجود الصفات عن الذات و لا ـ بالذات عن الصفات، فهو الولیّ الحقّ الصدّیق، صاحب التمکین و التحقیق ؛ ینسب الأفعال إلی اللّه ــ المتعال ــ بالایجاد و لایسلب عن العباد بالإعداد ــ کما فی قوله تعالی: «وَ مَا رَمَیتَ إِذ رَمَیتَ وَ لَکِنَّ اللَّهَ رَمَی»(۴)(۵)>.

هذا الجواب علی طریقه الحکماء و العرفاء .

و أمّا الجواب علی طریقه المتکلّمین و المتشرّعین عن هذه الشبهه الّتی تورد علی نفی الاختیار ؛ هو: انّ علمه ــ تعالی ــ لیس علّهً لفعل العبد و إن طابقه، فالعبد لمّا کان یفعل باختیاره علم اللّه کذلک، لا أنّه لمّا علم کذلک فعل العبد ؛ هذا .

و بالجمله فالدعاء مباشرهً سببٌ رتّبه مسبّب الأسباب، و التمسّک بالأسباب ــ جریا علی سنّه اللّه، تعالی ــ لاینافی القضاء و لا الرضاء، کما أنّ شرب الماء و أکل الخبز و معالجه

ص : ۱۵۵

۱- ۱. الحدیث یوجد فی مصادر کثیره، فانظر مثلًا: «الکافی» ج ۱ ص ۱۶۰ الحدیث ۱۳.

۲- ۲. کریمتان ۳۲ فاطر، ۲۲ الشوری.

۳- ۳. کریمه ۷۲ التوبه.

۴- ۴. کریمه ۱۷ الأنفال.

۵- ۵. قارن: رساله عبدالرزاق الکاشانی «فی القضاء و القدر» ــ المطبوعه فی «مجموعه رسائل و مصنّفات» کاشانی ــ ص ۵۸۱، بتصرّف.

المریض بالدواء و الغذاء لاتنافیهما .

و قـال بعض الفضـلاء: «لمّـا کانت الحکمـه الإلآهیّه تقتضـی أن یکون العبـد معلّقا بین الرجاء و الخوف ــ اللّـذین بهمایتمّ العبودیّه ــ ، جعـل اللّه کیفیّه علمه و قضـائه و قـدره و سـائر الأسـباب غائبهً عن العقول، و جعل الـدعوات و الطاعات و ما یجری مجری ذلک مناط التکلیف و ملاک العبودیّه لیتمّ المقصود . و هذا أحد الطرق فی تصحیح القول بالتکالیف مطلقا مع الاعتراف باحاطه علم اللّه و کون الاقدار جاریهً و الأقضیه سابقهً فی الکلّ».

و بما ذکرناه لک فی هذا المقام ظهر فساد ما ذکره الفاضل الشارح عن بعض المحقّقین فی دفع وهم منافاه الدعاء للقضاء، من :

«أنّ الدعاء له حیثیّتان:

حیثیّه أنّه فعل العبد ؛

و حیثیّه أنّه مامورٌ به بقوله ــ تعالی ــ : «ادْعُونِی أَستَجِبْ لَکُمْ»(۱)، و قوله: « ادْعُوا رَبَّکُم»(۲).

فمن الحیثیّه الأولی یتحّکم علیه القضـاء، لأنّه لو لم یقض علیه أن یـدعو لم یکن یـدعو؛ بخلاف الحیثیّه الثـانیه، فانّه ینبعث من حیث ینبعث القضاء، فلاتسلّط للقضاء علیه، فانّ کلًّا منهما من اللّه ــ تعالی ــ »(۳)؛

لانّه علی ما ذکرناه لایخرج شیءٌ عن القضاء و القدر .

روی فی التوحید باسناده عن أمیرالمؤمنین ــ علیه السلام ــ أنّه سُئل عند انحرافه عن جدارٍ یرید أن ینقضّ: «أتفرّ من قضاء اللّه ؟

قال: أفرّ من قضائه إلی قدره!»(۴) .

۱- ۱. کریمه ۶۰ غافر.

۲- ۲. کریمه ۵۵ الأعراف.

۳- ۳. راجع: «ریـاض السالکین» ج ۱ ص ۲۲۷. و لیست العبـاره منقولهً عن بعض المحقّقین ــ کمـا ذکره المصـنّف ــ ، بل هی کلام المدنی نفسه.

۴- ۴. راجع: «التوحید» ص ۳۶۹.

و روی عن النبیّ ـ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم ـ انّه سُئل: «و هل یغنی الدواء و الرقیه من قدر اللّه ؟

قال: و الدواء و الرقیه من قدر اللّه»(۱).

و مثله عن مولانا الصادق ـ علیه السلام ـ رواه فی التوحید(۲).

و روی أنّه جـآء سراقه بن مالک إلی النبیّ ـ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم ـ فقال: «یا رسول اللّه !، بیّن لنا دیننا کأنّنا خُلقنا الآن، ففیم العمل الیوم؟، فیما جفّت به الأقلام و جرت به المقادیر؟، أم فیما یستقبل ؟

قال: بل فیما جفّت به الأقلام و جرت به المقادیر!،

قال: ففیم العمل؟

قال: اعملوا!، فکلٌّ میسّرٌ لما خُلق له، و کلّ عاملٍ بعمله»(۳). فعلّقنا بین الأمرین و رهّبنا بسابق القدر، ثمّ رغّبنا فی العمل و لم یترک أحد الأمرین للآخر؛ فقال: «کلٌّ میسّرٌ لما خلق له». یرید انّه میسّرٌ فی أیّام حیاته للعمل الّذی سبق اللّه القدر قبل وجوده، و لم یقل: «مسخّرٌ» لکیلا نغرق فی لجّه القضاء و القدر .

و سُئل ـ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم ـ : «أنحن فی أمرٍ فرغ منه أو أمرٍ مستأنفٍ؟

قال: فی أمرٍ فرع منه و فی أمرٍ مستأنف»(۴)؛ إلی غیر ذلک من الأحادیث .

و قال محییالدین الأعرابی فی فصّ الأیّوبی: «و علم أیّوب بأنّ(۵) فی حبس النفس عن

۱- ۱. ماوجدته. و قریبٌ منه یوجد فی «مجمع الزوائد» ج ۵ ص ۸۵، «کنز العمّال» ۲۸۰۸۱، ۲۸۰۸۲، «الأحکام النبویّه فی الصناعه الطبّیّه» ج ۱ ص ۱۷.

۲- ۲. ماوجدته فی «التوحید»، و لا مایشبهه فی اللفظ.

۳- ۳. راجع: «بحار الأنوار» ج ۵ ص ۱۵۷، ج ۶۷ ص ۱۱۹.و انظر أیضاً: «رساله تشریقات» ـ فی «مجموعه رسائل و مصنّفات» کاشانی ص ۳۸۴ التعلیق ۱۰.

۴- ۴. ماوجدت الحدیث بعد بلیغ الفحص فی مصادر الفریقین الروائیّه.

۵- ۵. المصدر: انّ.

الشكوى إلى اللّه فى رفع الضرّ مقاومه القهر الإلآهى، و هو جهلٌ بالشخص إذ ابتلاه اللّه بما تتألّم منه نفسه، فلايدعو اللّه فى ازاله ذلک عنه(١)، فانّ ذلک إزالهٌ عن جناب اللّه عند العارف صاحب الكشف ؛ فانّ اللّه قد وصف نفسه بأنّه يؤذى، فقال: «إِنَّ الَّذِينَ يُؤْذُونَ اللَّهَ وَ رَسُولَهُ»(٢)، فأىّ أذىً أعظم من أن يبتليک ببلاءٍ عند غفلتک عنه، أو عن مقام إلآهيٍ لاتعلمه لترجع إليه بالشكوى، فيرفعه عنک، فيصحّ الافتقار الّذى هو حقيقتک فيرتفع عن الحقّ الأذى بسؤالک إيّاه فى رفعه عنک، إذ أنت صورته الظاهره . كما جاع بعض العارفين، فبكى ؛ فقال له فى ذلک الأمر(٣) من لاذوق له فى هذا الفنّ معاتبا له!، فقال العارف: إنّما جوّعنى لأبكى(۴)!؛ يقول: انّما ابتلانى بالضرّ لأساله فى رفعه عنّى ؛ و ذلک لايقدح فى كونه صابرا»(۵)؛

قال القيصرى: «عدم الدعاء لكشف الضرّ مذمومٌ عند أهل الطريقه، لأنّه كالمقاومه مع اللّه و دعوى التحمّل لمشاقّه؛ كما قال الشيخ المحقّق ابن الفارض ــ قدسّ سرّه ــ :

وَ يَحسُنُ اِظهَارُ التَجَلُّدِ لِلعِدَى وَ يَقبُحُ غَيرُ العَجزِ عِندَ الأَحِبَّهِ(۶)

»؛(٧) انتهى .

فقد ظهر ممّا ذكرنا انّ الدعاء و عدم الدعاء و الرضا و عدم الرضا كلاهما من القضاء. و لايعرف هذا إلاّ الأدباء من عباد اللّه الأمناء ؛ فتأمّل فى هذا المقام، فانّه من مزالّ الأقدام.

١- ١. حذف المصنّف هيهنا سطراً كاملاً من عبارات الفصوص.
٢- ٢. كريمه ۵٧ الأحزاب.
٣- ٣. المصدر: ــ الأمر.
۴- ۴. انظر فى ذلک: «الفتوحات المكّيه» ج ٢ ص ٢٠٨، «الرساله القشيريّه» ص ٢٣۴. و انظر أيضاً: تعليقاتنا على «شرح فصوص الحكم» ــ للعارف الكاشانى ــ ص ۴٧۴ الرقم ٢٨٠.
۵- ۵. راجع: «فصوص الحكم»، فصّ حكمهٍ غيبيّهٍ فى كلمهٍ أيّوبيّهٍ ص ١٧۴. و انظر أيضاً: «الفتوحات المكّيه» ج ٢ ص ٢٠۶.
۶- ۶. هذا هو البيت ۴٣ من «التائيه» الكبرى الفارضيّه، راجع: «جلاء الغامض فى شرح ديوان ابن الفارض» ص ۶٨ السطر ۶.
٧- ٧. راجع: «شرح فصوص الحكم» ــ للقيصرى ــ ص ١٠٠۴.

و فساد ما ذكره بقوله: «و أمّا القول بأنّ الاشتغال بالدعاء ينافى الرضا بالقضاء _ الّذى هو أجلّ مقامات الصدّيقين _ ؛ لأنّه(۱) إنّما ينافيه لو كان الباعث عليه حظّ النفس، و أمّا إذا كان الداعى عارفا باللّه عالما بانّه لايفعل إلّا ماوافق مشيّته و دعاه امتثالاً لأمره فى قوله: «ادْعُونِى أَستَجِبْ لَكُم»(۲) و نحوه، من غير أن يكون فى دعائه حظٌّ من حظوظ نفسه، فلامنافاه بينهما ؛ و اللّه أعلم»(۳)؛

لأنّه غفل عن سؤال السائل، فأجاب بأنّه إنّما ينافيه لوكان الباعث عليه حظّ النفس، أنّى بين مقام الرضا و حظّ النفس؟!؛

فسؤال السائل فى «أنّ من وصل مقام الرضاء كيف صدر عنه الدعاء »، لأنّ الطلب و عدم اهمال حظوظ النفس مأخوذٌ فى الدعاء، بخلاف الرضاء؛ فتبصّر.

لمعةٌ عرشيّةٌ

اعلم! أنّ هذه المذكورات فى صوره المنيّه و الأنّيه، و أمّا من اندكّ جبل أنّيّته و لم يبق له أثرٌ و لاخبرٌ فلايتصوّر فى شأنه الدعاء و الطّلب ؛ كماقال المولوى بلسان الفارسى :

قوم ديگر مى شناسم ز اوليا كه زبانشان بسته باشد از دعا(۴)

و قوله _ صلّى اللّه عليه و آله و سلّم _ : «لى مع اللّه حالاتٌ لايسعنى ملك مقرّبٌ و لانبىٌّ مرسل»(۵) مؤيّدٌ لما قلناه، فانّ فى وقت الاتّصال يقبح ظهور أثر الانفصال.

و بهذا يندفع التنافى بين الآيات و الروايات الكثيره الوارده فى الحثّ على الدعاء، و بين ماورد عن الخليل انّه قال له جبرئيل _ حين رمى بالمنجنيق، فكان فى الهوى مائلاً إلى النار _ : «ألك حاجةٌ؟

۱- ۱. المصدر: فجوابه انّه.

۲- ۲. كريمه ۶۰ غافر.

۳- ۳. راجع: «رياض السالكين» ج ۱ ص ۲۳۰.

۴- ۴. راجع: «مثنوى معنوى» _ طبعه نيكلسون _ ج ۲ ص ۱۰۸ البيت ۲.

۵- ۵. راجع: «بحار الأنوار» ج ۱۸ ص ۳۶۰، ج ۸۲ ص ۲۴۳، «كشف الخفاء» ج ۲ ص ۲۴۴.

قال: أمَا إليک فلا!

قال: فليسأل عنه!

قال ـ عليه السلام ـ : علمه بحالی حسبی عن سؤالی»(۱).

تبصرهٌ

قال صدر الحکماء و المتألّهين فی الإلآهیّ من الأسفار فی تلو شُبه الّتی يورد علی الاراده: «و منها: انّه لو کان الکلّ باراده اللّه و قضائه لوجب الرضا بالقضاء عقلاً و شرعا، و لذلک قد ورد فی الحديث الإلآهیّ: من لم يرض بقضائی و لم يصبر علی بلائی و لم يشکر علی نعمائی فليخرج من أرضی و سمائی و ليطلب ربّا سوای(۲)؛

علی أنّ الرضا بالکفر و الفسق کفرٌ و فسقٌ، و قد ورد و صحّ عن الأئمّه ـ عليهم السلام ـ : «إنّ الرضا بالکفر کفرٌ»(۳)، و قال اللّه(۴) ـ تعالی ـ : «وَ لاَيَرضَی لِعِبَادِهِ الکُفرَ»(۵).

و أجاب عنه الشيخ الغزّالی و غيره ـ کالامام الرازی ـ بأنّ الکفر مقضیٌّ لاقضاء، لأنّه متعلّق القضاء، فلايکون نفس القضاء ؛ فنحن نرضی بالقضاء لابالمقضیّ . و استصوبه جماعهٌ من الصوفيّه ـ کصاحب العوارف و مولی الرومیّ ـ .

و زيّف هذا الجواب جماعهٌ من البارعين فی العلم، منهم المحقّق الطوسی فی نقد المحصّل، حيث قال: و جوابه بأنّ الکفر ليس نفس القضاء(۶) ـ إنّما هو المقضیّ ـ ليس بشیءٍ، فانّ(۷) القائل: «رضيت بقضاء اللّه» لايعنی به رضاه بصفهٍ من صفات اللّه، إنّما يريد به رضاه بما

۱- ۱. ما وجدت مصدراً لهذه القوله المشهوره فی مصادرنا الروائيّه.

۲- ۲. ماوجدته فی القدسيّات، نعم! فی «التوحيد»: «قال أميرالمؤمنين ـ عليه السلام ـ لرجلٍ : ... و إن کنت غير قانعٍ بقضائه و قدره فاطلب ربّاً سواه»، راجع: «التوحيد» ص ۳۷۲.

۳- ۳. راجع: «بحار الأنوار» ج ۵ ص ۱۲۷ نقلاً عن «کشف المراد فی شرح تجريد الاعتقاد».

۴- ۴. المصدر: ـ اللّه.

۵- ۵. کريمه ۷ الزمر.

۶- ۶. المصدر: + و.

۷- ۷. المصدر: + قول.

یقتضی تلک الصفه، و هو المقضیّ. و الجواب الصحیح: إنّ الرضا بالکفر من حیث هو قضاء اللّه طاعهٌ، و لا من هذه الحیثیّه کفرٌ
.

و قـال أسـتاذنا السـیّد الأـکرم ــ دام عمره و مجـده ــ : الفرق بیـن القضـاء و المقضـی هنـاک لاـیرجع إلی طائـلٍ، أ لیس اعتبـار المقضی بما هو مقضیٌّ راجعا إلی اعتبار القضاء، و لا من هذه الحیثیّه لیس هو اعتبارا للمقضیّ؟!.

فاذن إنّما الجواب الصحیح علی ما تحقّقته(۱): إنّ الرضا بالقضاء بما هو قضاءٌ بالذات أو بالمقضـیّ بما هو مقضیٌّ بالذات واجبٌ . و الکفر لیس هو بمقضـی بالـذات و لم یتعلّق به القضـاء بالـذات، بـل إنّما یتعلّق به القضاء بالعرض، فکان مقضـیّا من حیث هو لاـزمٌ للخیرات الکثیره، لاـ من حیث هو کفرٌ . فاذن إنّما یجب الرضا به من تلک الحیثیّه لامن حیث هو کفرٌ، و إنّما الکفر الرضـا بالکفر بما هو کفرٌ، لا بما هو لازم خیراتٍ کثیرهٍ لنظام الوجود» ؛ انتهی کلامه، زید إکرامه .

أقول: القضاء کالحکم قد یراد بها(۲) نفس النسبه الحکمیّه الایجابیّه أو السلبیّه، و لا شبهه أنّها من باب الاضافات ؛

و قد یراد بها(۳) صورهٌ علمیّهٌ یلزمها تلک النسبه، و هکذا العلم و القدره و الاراده و أشباهها. فعلی الأوّل کون القضاء مرضیّا بها یوجب کون المقضـی مرضـیّا به من غیر فرقٍ، لأـنّ معانی النسبیّه تابعهٌ لمتعلّقاتها. فاذا قیل: هـذا القاضـی أو الحاکم(۴) قضی أو حکم قضاءً شرّا و حکما باطلاً، فالمراد منه المقضی ؛ و لا معنی لکون القضاء بهذا المعنی خیرا و المقضی شرّا .

و أمّا علی المعنی الثانی فقضاء اللّه ــ تعالی ــ عبارهٌ عن وجود صور الأشیاء الموجوده

۱- ۱. المصدر: هو تحقیقه.

۲- ۲. المصدر: به.

۳- ۳. المصدر: به.

۴- ۴. فی النسختین: الحکیم، و التصحیح من المصدر.

فی هـذا العـالم الأدنی جمیعا فی عالم علم اللّه علی وجهٍ مقـدّسٍ عقلیٍّ شـریفٍ إلآهیٍّ خالٍ عن النقائص و الشـرور و الأعـدام و الإمکانات . و لا شـبهه فی أنّ لکلّ موجودٍ فی هذا العالم الکونیّ ما بازائه فی ذلک العالم(۱) من جههٍ وجودیّهٍ هی علّه صدوره و مبـدأ تکوّنه، و هی لکونهـا فی عالم الإلآهیّه خیرٌ محضٌ لاشوبه شـرّیهٍ فیه(۲)، لأنّ عالم الأمر کلّه خیرٌ و الشـرّ لایوجـد إلاّ فی عـالم الخلق ــ لمخالطه الوجود بالأعـدام و الظلمات ــ ، و لـذلک قال ــ تعالی ــ : «قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ الفَلَقِ * مِن شَرِّ مَا خَلَقَ»(۳)، حیث جعل الشرّ فی ناحیه الخلق .

فاذا تقرّر هذا فصحّ الفرق بین القضاء و المقضی، و استقام قول من قال: «إنّ الرضا بالقضاء واجبٌ لابالمقضی».

و أمّا ما ذکرنا من نقد المحصّل(۴): إنّ قول القائل: رضیت بقضاء اللّه، لایعنی به رضاه بصفهٍ من الصفات؛

ففیه: إنّ القضـاء الإلآهـیّ لیس من قبیـل النعوت و الأعراض، بـل هی أصول الـذوات و الجواهر؛ و لانسـلّم انّ معنی قول القائل: رضیت بقضاء اللّه، لیس بمعنی رضاه بماسبق فی علمه .

و أیضا قوله: الرضا بالکفر من حیث هو قضاءٌ(۵) طاعهٌ، و لا من هذه الحیثیه کفرٌ ؛

ففیه: إنّ علمه ــ تعالی ــ لمّا کان فعلیّا فکلّ جههٍ وجودیّهٍ فی شـیءٍ من هذا العالم فهی بعینها هی حیثیّه معلومیّته له ــ تعالی ــ . فکما انّ ذاته ــ تعالی ــ و علمه بالأشیاء شـیءٌ واحـد بلاتغایرٍ فی الذات و لا فی الاعتبار، فکذا حیثیّه کون الأشیاء موجودهً فی نفسها(۶) و حیثیّه کونها معلومهً له مرتبطهً به شیءٌ واحدٌ من غیر تغایرٍ؛ هذا.

و ممّا یؤکّد ما ذکـرناه و ینوّر ما قرّرناه: انّک إذا حکمت بکفر أحدٍ أو بسواد وجهه

۱- ۱. المصدر: + الإلآهی.

۲- ۲. المصدر: لایشوبه شرّیه.

۳- ۳. کریمتان ۲، ۱ الفلق.

۴- ۴. المصدر: ماذکره ناقد المحصّل.

۵- ۵. المصدر: + اللّه.

۶- ۶. المصدر: أنفسها.

فحصل فی نفسک صوره الکفر و صوره السواد ، فلا تکفّر به و لا تسوّد قلبک(۱)، لأنّ صوره الکفر فی الذهن لیس بکفرٍ مذموم و لا صوره السواد فیه(۲) کسواد الخارج، فکذلک الأمر فی هذا المقام . فاتقن و لا تقع فی مزالّ الأقدام»(۳)؛ انتهی کلامه .

أقول: التّحقیق فی ذلک: أنّه قد تقرّر فی محلّه أنّ الوجود کلّه خیرٌ محضٌ و حسنٌ لیس بشرٍّ و لا قبیحٍ، و هو المجعول . و لکن من حیث نقصه عن التمام شرٌّ و من حیث منافاته لخیرٍ آخر قبیحٌ . و کلٌّ من ذلک راجعٌ إلی نحو عدمٍ، و العدم غیر مجعولٍ إلاّ بالعرض و التبعیّه: لأنّ المهیّات غیر مجعولهٍ إلاّ بالتبع للوجودات، فالخیرات داخلهٌ فی قدره اللّه و قضائه بالأصاله و الشرور اللازمه للخیرات داخلهٌ فیها بالتبع. فمراد من قال: «انّ اللّه ـ تعالی ـ یرید الکفر و المعاصی الصادره عن العباد، لکن لا یرضی به»، هو هذا. علی قیاس من لسعت الحیّه إصبعه یختار قطعها بارادته، لکن بتبعیّه اراده سلامه الشخص، و لولاها لم یرد القطع أبدا ؛ فیقال: هو یرید السلامه و یرضی بها، و یرید القطع و لایرضی به؛ إشارهً إلی هذا الفرق الدقیق.

إذا علمت هذا فاتّضح لک الفرق بین القضاء و المقضی، و صحّه قول من قال بأنّ الرضاء بالقضاء واجبٌ لابالمقضی ؛ و صحّه قول السیّد السند الداماد ـ رحمه اللّه ـ ، إذ قال بأصاله الوجود .

و قال بعضهم: «إنّما یحب الرضا بالقضاء لا بالمقضی، لأنّ القضاء حکم اللّه فی الأشیاء علی حدّ علمه بها و ما یقع فی الوجود المقضی به الّذی تطلبه عین العبد باستعداده من الحضره الإلآهیّه . و لا شکّ أنّ الحکم غیر المحکوم به و المحکوم علیه، لکونه نسبهً قائمهً بهما، فلایلزم من الرضا بالحکم ـ الّذی هو من طرف الحقّ ـ الرضا بالمحکوم به، و من عدم الرضا بالمحکوم به لایلزم عدم الرضا بالحکم؛ و إنّما لزم الرضا بالقضاء لأنّ العبد لابدّ أن یرضی

۱- ۱. المصدر: و لایسوّد به وجه قلبک.

۲- ۲. المصدر: + سواد.

۳- ۳. راجع: «الحکمه المتعالیه» ج ۶ ص ۳۸۰.

بحکم سیّده . و أمّا المقضی به فهو مقتضی عین العبد، سواءٌ رضی بذلک أو لم یرض»؛ انتهی کلامه .

و لایخفی ما فیه!؛ فتدبّر.

ثمّ اعلم ! أنّ أسلم الدعوات الذکر و ترک الاختیار فی السؤال و الدعاء، لأنّ فی الذکر الکفایه . و ربّما یدعو الانسان و یسأل ما فیه هلاکه و هو لا یشعر!، ألاَ تری اللّه ــ تعالی ــ یقول: «وَ یَدْعُ الإِنسَانُ بِالشَّرِّ دُعَاءَهُ بِالخَیرِ»(۱).

و الذاکر علی الدوام التارک للاختیار فی الدعاء و السؤال، مبذولٌ له أفضل الرغائب و ساقطٌ عنه آفات السؤال و الاختیار، قال النبیّ ــ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم ــ : «یقول اللّه ــ عزّ و جلّ ــ : من شغله ذکری عن مسألتی أعطیته أفضل ما أعطی السائلین»(۲)؛

شعر:

کار خود گر به خدا بازگذاری حافظ ای بسا عیش که از بخت خداداده کنی(۳)

و فی الحدیث القدسی: «إنّ من عبادی المؤمنین من سألنی الباب من العباده، و لو أعطیته إیّاه لداخله العجب، فافسده ذلک!؛ و إنّ من عبادی من لایصلحه إلاّـ الغناء و لو أفقرته لأفسده ذلک!؛ و إنّ من عبادی المؤمنین من لا یصلحه إلاّ الفقر و لو أغنیته لأفسده ذلک!؛ و إنّ من عبادی المؤمنین من لا یصلحه إلاّ الصحّه و لو أسقمته لأفسده ذلک!؛ و إنّی أدبـّر عبادی بعلمی بقلوبهم، إنّی علیمٌ خبیرٌ»(۴).

ص : ۱۶۴

۱- ۱. کریمه ۱۱ الاسراء.

۲- ۲. ماوجدته. و قریبٌ منه: «من شعل بذکری عن مسألتی أعطیته أفضل ما أعطی من سالنی» ، راجع: «الکافی» ج ۲ ص ۵۰۱ الحدیث ۱.

۳- ۳. راجع: «دیوان حافظ» ــ طبعه مجاهد ــ ص ۶۲۵ البیت ۸.

۴- ۴. ما وجدته، لاـ فی مصادرنا و لا فی مصادر العامّه. و قریبٌ منه یوجد فی «علل الشرایع» ص ۱۲، «بحار الأنوار» ج ۵ ص ۲۸۴، ج ۷۰ ص ۱۶.

و إلی ما ذکرنا ینظر قوله _ تعالی _ : «وَ یَدْعُ الإِنسَانُ بِالشَّرِّ دُعَاءَهُ بِالخَیرِ»(۱)؛

و لهـذا قال بعض السـلف: «لا تتمنّوا رتب الأکابر فانّکم لا تقدرون علی مثل أعمالهم و تبتلوا _ یعنیبالبلاء _ ما یکون طریقا إلی حصول المطلوب . و لعلّکم لا تطیقون ذلک کما لایحتمل الولوج فی سمّ الخیاط» .

و قـال محییالـدین الأعرابی: «ینبغی أن یکون الـداعی عالمـا بالحقـائق قبـل الـدعاء، یعرف علی أیّ بـابٍ ینزل حاجته و من أیّ معارجٍ یصعد دعائه، لمعرفته بحقائق الأسماء فیسلم من أن یطلب حصول شیءٍ متوقّفٍ علی زوال شیءٍ یضرّ بالداعی .

و قال أیضا: «الـدعاء قـد یکون بلسان الظاهر، و قد یکون بلسان الروح، و بلسان الحال، و بلسان المقام، و لسان الاسـتعداد الکلّی الـذاتی الغیبیّ الساری الحکم من حیث الاسـتعدادت الجزئیّه الوجودیّه الّتی هی تفاصـیله . و کلّ دعاءٍ و سؤالٍ یصدر من الداعی بلسانٍ من الألسـنه المذکوره فی مقابلته من أصل المرتبه الّتی یسـتند إلیها ذلک اللسان حسب علم الداعی به أو اعتقاده فیه اجابهٌ یستدعیها الداعی من حیث ذلک اللسان و یتعیّن بالوصف و الحال الغایبین علیه وقت الدعاء»(۲)؛ انتهی کلامه .

و سنستوفی الکلام فی هذا المقام فی أسماء اللّه الحسنی _ إنشاء اللّه تعالی _ .

تذییلٌ

ممّـا ینـاسب ذکرهـا هنا آداب الـدعاء و آداب الـداعی، فلنـذکر نبـذا منها؛ و قـد بسـطنا الکلام فیها فی کتابنا المسـمّی بمقاصـد الصالحین فی الدعاء. فمنها أقسامٌ:

<الأوّل: ما یتقدّم الدعاء؛ و هو: الطهاره، و شمّ الطیب، و الرواح إلی المسجد، و

ص : ۱۶۵

۱- ۱. کریمه ۱۱ الاسراء.

۲- ۲. لم أعثر علی العبـارات، لا ـ فی «فصوص الحکم» و لا ـ فی «الفتوحـات المکّیه»، و لعـلّ المصـنّف نقلها من غیرهما من آثار الشیخ ابن عربی.

الصـدقه، و اسـتقبال القبله، و حسن الظنّ بـاللّه فی تعجیـل اجـابته، و إقبـاله بقلبه، و أن لایسأل محرّما، و تنظیف البطن من الحرام بالصوم، و تجدید التوبه ؛

الثانی: ما یقارنه؛ و هو: ترک العجله فیه، و الاسـرار به ـ فی الصـحیح عن أبی الحسن الرضا علیه السـلام: «دعوه العبد سـرّا دعوهً واحدهً تعدل سـبعین دعوهً علانیهً»(۱) ـ ، و التعمّم ،و تسـمیه الحـاجه، و الخشوع، و البکـاء، و التبـاکی ـ قال أمیرالمؤمنین علیه السلام : «خیر الدعاء ما صدر عن صدر نقیٍّ و قلب تقیٍّ»(۲) ـ ، و الاعتراف بالذنوب، و تقدیم الإخوان؛ و رفع الیدین، و الدعاء بما کان متضمّنا للاسم الأعظم، و الثناء، و المدحه علی اللّه ـ تعالی ـ ؛ و أیسر ذلک قراءه سوره التوحی‍ـد و تلاوه الأسماء(۳) الحسنی و القول: ب‍ـ «یا من هو أقرب إلیَّ من حبل الورید، یا فاعلاً(۴) لمایرید، یا من یحول بین المرء و قلبه، یا من هو بالمنظر الأعلی، یا من(۵) لیس کمثله شیءٌ»(۶).

عن أبی عبداللّه ـ علیه السلام ـ : «من أطاع اللّه ـ عزّ و جلّ ـ فیما أمره ثمّ دعاه من جهه الدعاء أجابه.

قلت: و ما جهه الدعاء؟

قال: تبدء فتحمد اللّه و ذکر نعمه عندک، ثمّ تشـکره، ثمّ تصـلّی علی النبیّ ـ صـلّی اللّه علیه و آله و سـلّم ـ ، ثمّ تذکر ذنوبک فتقرّ بها، ثمّ تستغفر منها، فهذا جهه الدعاء»(۷).

الثالث: ما یتأخّر عن الـدعاء؛ و هو: معاوده الدعاء مع الاجابه وعدمها، و أن یختم دعاءه بالصـلوه علی محمّدٍ و آل‍ـه، و ق‍ـول: «ما شاء اللّه لا حول و لا قوّه إلّا باللّه »، و قول:

۱- ۱. راجع: «الکافی» ج ۲ ص ۴۷۶ الحدیث ۱.

۲- ۲. راجع: «الکافی» ج ۲ ص ۴۶۸ الحدیث ۲.

۳- ۳. فی النسختین: أسماء، و التصحیح من المصدر.

۴- ۴. فی «الکافی»: فعّالاً.

۵- ۵. فی «الکافی»: + هو.

۶- ۶. راجع: «الکافی» ج ۲ ص ۴۸۴.

۷- ۷. راجع: نفس المصدر المذکور فی التعلیقه السالفه.

«یا اللّه! المانع بقدرته خلقه و المالک بها سلطانه و المتسلّط بما فی یدیه من کلّ مرجّوٍ دونک، یخیب أرجاء راجیه و راجیک مسرورٌ لایخیب، أسألک بکلّ رضیً لک من کلّ شیءٍ أنت فیه و بکل شیءٍ تحبّ أن تذکر به و بک، یا اللّه!، فلیس یعدلک شیءٌ أن تصلّی علی محمّدٍ و آله، و أن تحوطنی و والدیَّ و وُلْدِی و إخوانی و مالی، و تحفظنی بحفظک و أن تقضی حاجتی کذا و کذا»، و أن یمسح بیده وجهه و صدره(۱)>.

<الرابع: فی سبب الاجابه؛ و قد یرجع إلی الوقت کیوم الجمعه و لیلته، و إذا غاب نصف القرص من یوم الجمعه، و شهر رمضان، و آکده لیالی القدر و أیّامها، و لیالی عرفه، و المبعث، و العرس، و الغدیر، و الفطر، و الأضحی و أیّامها، و لیالی الأحیاء الأربعه ــ و هی: غرّه رجب، و لیله النصف من شعبان، و لیلتی العیدین ــ ، و یوم المولد، و النصف من الرجب، و الأشهر الحرم الأربع، و عند زوال الشمس من کلّ یوم، و عند هبوب الریاح و نزول المطر، و عند طلوع الفجر إلی طلوع الشمس، و عند قراءه سوره «قُلْ یَا أَیُّهَا الکَافِرُونَ»(۲) عشرا مع طلوع الشمس یوم الجمعه، و عند قراءه «القَدْر» خمس عشر مرّهً فی الثلث الأخیر من لیله الجمعه، و عند الأذان و قراءه القرآن؛

و قد یرجع إلی المکان؛ کالمسجد، و الحرم، و الکعبه و عرفه، و المزدلفه، و الحائر ؛

و قد یرجع إلی الفعل؛ کأعقاب الصلوه و سجوده بعد الغروب، و دعوه الحاجّ لمتعلّقیه(۳)، و السائل لمعطیه، و المریض لعائده .

و الخامس: حالات الداعی؛ فدعاء الصائم لا یردّ، و کذا المریض، و الغازی، و الحاجّ و المعتمر، و من صلّی صلوهً لایخطر علی قلبه فیها شیءٌ من أمور الدنیا، فانّه لایسأل اللّه شیئا إلّا أعطاه اللّه ــ تعالی ــ ، و من اقشعرّ جلده و دمعت عیناه، و من تطهّر و جلس ینتظر

۱- ۱. قارن: «بحار الأنوار» ج ۹۳ ص ۳۰۶، نقلًا عن «الجنّه الواقیه» للکفعمی ــ رحمه اللّه ــ .
۲- ۲. کریمه ۱ الکافرون.
۳- ۳. فی النسختین: لمتلقّیه، و التصحیح من المصدر.

الصلوه، و من فى يده خاتم فيروزجٍ أو عقيقٍ ــ فصّه أو كلّه ــ . و ما اجتمع أربع نفرٍ إلّا تفرّقوا عن اجابهٍ(۱)>.

الْحَمْدُ لِلَّهِ الْاَءَوَّلِ بِلَا أَوَّلٍ كَانَ قَبْلَهُ، وَ الْآخِرِ بِلَا آخِرٍ يَكُونُ بَعْدَهُ.

«الحمد» هو الثناء على الجميل الاختيارى من نعمهٍ و غيرها .

و المراد من «الثناء» هو الذكر بالخير، كما ذكر السيّد فى حاشيته على الكشّاف(۲)، و كذا غيره من أهل العربيّه . قال فى المغرب: «الثناء خاصٌ بالمدح»(۳)، و قال فى الصحاح ــ فى لغه النثا، بتقديم النون على الثاء المثلّثه ــ : «النثا يعمّ المدح و الذمّ، بخلاف الثناء ــ بتقديم الثاء على النون ــ ، فانّه خاصٌّ بالمدح ــ »(۴)، و كفاهم شاهدا قوله ــ عليه السلام ــ : «لا أحصى ثناءً عليك، أنت كما أثنيت على نفسك»(۵)؛ و قول الشاعر:

إِذَا أَثْنَى عَلَيكَ المَرءُ يَوما كَفاهُ مِن تَعرُّضِه الثَّناءُ(۶)

فعلى هذا فما ذكره بعض أهل اللغه و تبعه الفاضل الشارح من: «أنّ الثناء وصفٌ بمدحٍ أو ذمٍّ»(۷)، غلطٌ نشأ من الاشتباه بين تقديم النون و تأخيرها على «ثاء المثلّثه»؛ أو من

۱- ۱. قارن: نفس المصدر و المجلد ص ۳۵۳، نقلاًـ عن الكفعمى أيضاً. و أظنّ انّ المصنّف اقتبس القطعه عن «الجنّه الواقيه» مباشرهً. و القطعه نقلها القهپائى أيضاً فى شرحه على الصحيفه ، راجع: «رياض العابدين» ص ۷۱.

۲- ۲. راجع: «حاشيه» السيّد على «الكشّاف» ــ المطبوعه فى ذيل «الكشّاف» ــ ج ۱ ص ۴۶.

۳- ۳. لم أعثر على هذا الكتاب.

۴- ۴. قال: «النثا مقصورٌ مثل الثناء، إلّا انّه فى الخير والشرّ جميعاً والثناء فى الخير خاصّهً»، راجع: «صحاح اللغه» ج ۶ ص ۲۵۰۱ القائمه ۱.

۵- ۵. راجع: «بحار الأنوار» ج ۹۰ ص ۲۶۷، ج ۹۱ ص ۸۷.

۶- ۶. البيت لأميّه بن الصلت فى ابن جذعان، انظر: «رياض السالكين» ج ۱ ص ۲۲۵، «بحار الأنوار» ج ۹۱ ص ۵۲، «الكشكول» ج ۱ ص ۲۹۸.

۷- ۷. حيث قال: «الثناء الّذى هو ذكر الأوصاف كمالات كانت أو نقائص، إذ هو وصفٌ بمدحٍ أو ذمٍّ، و لذلك يُقيّد بالجميل إذا أريد المدح»، راجع: «رياض السالكين» ج ۱ ص ۲۳۰.

الاستعمال على سبيل المشاكله و الاستعاره التهكّميه. و من النعمه: الإنعام بالنعمه . و المدح هو الثناء على الجميل مطلقا، كما قلت: «حمدت زيدا على علمه»، و لاتقول: «حمدت زيدا على حسنه»؛ و فى كلّها تقول: «مدحتُه».

و قيل: «هما مترادفان »، و يؤيّده ما فى الفائق من: «أنّ الحمد هو(۱) المدح و الوصف بالجميل»(۲)، و كذا قول صاحب الكشّاف: «نقيض الحمد الذمّ»(۳).

و قيل: «الحمد هو الثناء على الجميل مطلقا، و دليله من القرآن هو لفظ «مَقَاما مَحمُودا»(۴) . و يؤيّده القول بأنّ الصبر يُحمد فى المواطن كلّها».

و قيل: «المدح و الحمد و الشكر ألفاظ متقاربه المعنى، كما أنّ مقابلاتها ــ و هى الذمّ و الهجاء و الكفران ــ كذلك»(۵).

و قيل: «الأخيران مترادفان، فيقال: الحمد للّه شكرا، فنصبه على المصدريّه يقتضى وضع أحدهما موضع الثانى، فاذا كان الحمد يقع موقع الشكر فالشكر هو الاعتراف بالنعمه مع ضربٍ من التعظيم»(۶).

و الحقّ أنّ الحمد و المدح فى اللفظ و المعنى متقاربان(۷)، و حقيقتهما هو الثناء بالجميل على جهه التعظيم و التبجيل على الاحسان و غيره من الفضائل الذاتيّه و المحاسن الصفاتيّه ؛ و نقيضهما الذمّ، و لكن قد يفرّق بينهما بأنّ الحمد على الأفعال الحسنه الاختياريّه بخلاف

۱- ۱. المصدر: و أمّا الحمد فهو.

۲- ۲. راجع: «الفائق» ج ۱ ص ۳۱۴.

۳- ۳. فى «الكشّاف»: «والحمد نقيضه الذمّ»، راجع: «الكشّاف» ج ۱ ص ۴۷. وانظر أيضاً: «أساس البلاغه» مادّه حمد ص ۱۴۰ القائمه ۲، مادّه ذمم ص ۲۰۷ القائمه ۲. و نفس العباره توجد فى «لسان العرب» ج ۳ ص ۱۵۵ القائمه ۲.

۴- ۴. كريمه ۷۹ الاسراء.

۵- ۵. هذا قول الطبرسى، راجع: «مجمع البيان» ج ۱ ص ۵۵.

۶- ۶. هذا قول الشيخ، راجع: «التبيان» ج ۱ ص ۳۱.

۷- ۷. كما عن الزمخشرى، راجع: «الكشّاف» ج ۱ ص ۴۶.

المدح، فانّه يعمّها و غيرها؛

و بأنّ الحمد لايكون إلاّ بعد الاحسان، و المدح يكون بعده و قبله؛

و بأنّ المدح منهيٌّ عنه _ لروايه مقداد: «احثو التراب فی وجوه المدّاحين»(۱) _ ، و الحمد مأمورٌبه _ لنصّ الكتاب و السنّه، كما قال صلّی اللّه عليه و آله و سلّم : «من لم يحمد الناس لم يحمد اللّه»(۲) _ ؛

و انّ بين الحمد و الشكر تعاكسا فی العموم و الخصوص بحسب المورد و المتعلّق، فانّ مورد الحمد هو اللسان فقط _ سواءٌ كان بازاء النعمه الواصله أم لا _ ، و أمّا الشكر فهو علی النعمه خاصّهً، و مورده يعمّ الجنان و اللسان و الأركان _ كما قال :

أَفَادَتكُمُ النَعمَاءُ مِنِّی ثَلاثَهً يَدِی وَ لِسانِی وَ الضَمِير الُمحَجَّبا(۳)

فالحمد إحدی شعب الشكر باعتبار المورد و إن كان الشكر إحدی شعبه باعتبار المتعلّق.

و إنّما جُعل رأس الشكر و العمده فيه _ كما فی قوله صلّی اللّه عليه و آله و سلّم: «الحمد رأس الشكر، ما شَكَرَ اللّهَ عبدٌ لم يحمده»(۴) _ لكونه أشيع للنعمه و أدلّ علی مكانها، لخفاء الاعتقاد؛ و لما فی اتعاب الجوارح من الاحتمال بخلاف ما قصد به إذ لم يتعيّن له، بخلاف النطق، فانّه ظاهرٌ فی نفسه و متعيّنٌ لما أريد به وضعا؛ فهو الّذی يفصح عن كلّ خفيٍّ فلاخفاء فيه، و يجلی عن كلّ مشتبهٍ فلا احتمال له .

و اختاره علی «المدح» ليشعر بالاختيار؛ و علی الشكر ليتناول الفضائل _ و هی المزايا

۱- ۱. المضبوط منه: «احثوا فی وجوه المدّاحين التراب»، راجع: «بحار الأنوار» ج ۷۳ ص ۲۹۴، ج ۷۶ ص ۳۳۱.

۲- ۲. ما وجدته. و قريبٌ منه: «من لم يشكر الناس لم يشكر اللّه»، راجع: «مسند أحمد» ج ۲ ص ۲۵۸، «اتحاف الساده المتّقين» ج ۴ ص ۱۸۰.

۳- ۳. راجع: «الكشّاف» ج ۱ ص ۴۷، «الفائق» ج ۱ ص ۳۱۴.

۴- ۴. راجع: «كنزالعمّال» الحديث ۶۴۱۹.

الّتی لایتعدّی، کالعلم و الحیاه _ و الفواضل _ و هی المزایا المتعدّیه، کالمواهب و العطایا _ .

ف_ان قلت: إذا خصّ الحم_د بالأفعال الاختیاریّه لزم أن لایحمد اللّه _ سبحانه _ علی صفاته الذاتیّه _ کالعلم و القدره و الاراده _ !؛

قلت: تلک الصفات لکون ذاته کافیهً فیها فبمنزله الأفعال الاختیاریّه الّتی یستقلّ بها فاعلها.

و لمّا کان الحمد من المصادر الّتی ینصب بأفعالٍ مضمره، لایکاد یستعمل معها. فأصله النصب، و الجمله فعلیّهٌ . و إنّما عدل به إلی الرفع بالابتدائیّه، و الظرف خبره، والجمله اسمیّهٌ لدلالتها علی ثبات الحمد و دوامه، و إنّ ثبوت الحمد له _ تعالی _ لذاته لا لإثبات مثبتٍ؛ و منه قوله _ تعالی _ : «قَالُوا سَلَاماً قَالَ سَلَامٌ»(۱) لدلالته علی أنّ ابراهیم _ علیه السلام _ حیّاهم بتحیّهٍ أحسن من تحیّتهم، لکون الاسمیّه دالّهً علی معنی الثبات، دون الفعلیّه.

أمّا اشتقاقه، فجمهور أئمّه اللغه علی أنّه فی الأصل من «حمده»(۲)، و هو صوتٌ یخرج من زبانیه النار، فکأنّ نار المحبّه الإلآهیّه فی قلب المؤمن إذا التهب و زینت ظهر صورتها فی اللسان بالثناء؛ و یسمّونه «حمدا» تشبیها له بالحمده.

و فی عین المعانی: «إنّ الحمد یشتقّ من الحمادی الّذی بمعنی الغایه و النهایه»(۳)، کما جاء فی الحدیث: «حمادیات النساء غضّ الطرف»(۴)، أی: غایاتهنّ . فالحمد عبارهٌ عن غایه بذل الجهد فی أداء ثناء الحقّ؛ فقیل: الحمد غایه مراد الحامد، لأنّ الحمد بعد معرفه المنعم .

ص : ۱۷۱

۱- ۱. کریمتان ۲۵ الذاریات، ۶۹ هود.

۲- ۲. هذا اشتقاق غریب نسبه المصنّف إلی جمهور أئمّه اللغه، و ما وجدت منهم نصّاً فیه.

۳ - ۳. ما وجدته فی «العین». نعم، ذکر الخلیل _ علی ما هو المشهور فی مصنّف هذا الکتاب _ فی مادّه «الحمد» لفظه حُماداک، ثمّ جاء بتوضیحٍ حولها، و لکن لاتشابه بین ما فیه و بین ما نقله المصنّف عنه، راجع: «ترتیب العین» ج ۱ ص ۴۲۲ القائمه ۲. أمّا الحدیث المستشهد به فیوجد فی «اللسان» و إن لم یوجد فیه هذا الاشتقاق، راجع: «لسان العرب» ج ۳ ص ۱۵۷ القائمه ۱.

۴- ۴. راجع: «بحار الأنوار» ج ۳۲ ص ۱۵۹، و فیه: «... غضّ الأطراف».

و اعلم ! أنّ ما مرّ من تخصيص الحمد باللسان و كون الثناء باللسان عمده أفراد الشكر إنّما هو فى نظر الحسّ و بحسب مَن ينظر فى الألفاظ، و ليس بحقيقه الحمد و مهيّته . و أمّا فى عرف أهل التحقيق و مَن ليس نظره فى الألفاظ _ بل فى الأغراض و المقاصد _ ، فحقيقه الحمد هى اظهار الكمالات الإلآهيّه و الصفات الجماليّه و الجلاليّه و الدلاله عليها؛

و ذلك قد يكون بالقول _ كما هوالمشهور عند الجمهور _ ؛

و قد يكون بالفعل، و هو كحمداللّه على ذاته و حمد جميع الأشياء له. و هذا القسم أقوى، لأنّ دلاله اللفظ من حيث هو لفظٌ دلالهٌ وضعيّهٌ قد يتخلّف عنها مدلولها، و دلاله الفعل _ كدلاله آثار الشجاعه على الشجاعه و أثر السخاوه على السخاوه _ عقليّهٌ قطعيّهٌ لايتصوّر فيها تخلّفٌ ! .

فان قيل: دلاله الأفعال قد يتخلّف، كدلاله الاعطاء لغرضٍ على السخاوه إذا لم يعلم أنّه لغرض أنّ السخاوه منتفيهٌ؛

قلت: كما أنّ دلاله القول على الصفه مشروطهٌ بالعلم بوضعه له، كذلك دلاله الفعل عليها مشروطهٌ بالعلم بأنّها أثرٌ لها، و بعد ذينك العلمين قد يتخلّف المدلول فى القول و لايتخلّف فى الفعل. فحمداللّه على ذاته هو أجلّ مراتب الحمد.

فأوّل الحمد على ذاته هو مرتبه ظهور الأسماء و الصفات الجماليّه و الجلاليّه _ المعبّره عنه بالمرتبه الواحديّه و الإلآهيّه _ عن كون مرتبه الغيب و الأحديّه . و علّه هذا الظهور الحبُّ _ كما قال تعالى فى الحديث القدسى: «كنت كنزا مخفيّا، فأحببت أن أعرف فخلقت الخلق لكى أعرف»(۱)؛

ثمّ ايجاده الموجودات الخارجيّه الأمريّه و الخلقيّه على مراتبها المتفاوته فى الشرافه و الخساسه؛ فاللّه _ سبحانه _ حين بسط بساط الوجود على موجودات لا تُحصى و وضع

۱- ۱. راجع: «بحار الأنوار» ج ۸۷ صص ۱۹۹، ۳۴۴، «الدرر المنتثره» ص ۱۲۶، «الأسرار المرفوعه» ص ۲۷۳.

علیه موائد کرمه الّتی لایتناهی فقد کشف عن صفات جماله ونعوت جلاله، و أظهرها بدلالاتٍ قطعیّهٍ تفصیلیّهٍ غیر متناهیهٍ، فانّ کلّ ذرّهٍ من ذرّات الوجود یدلّ علیها . و لایتصوّر فی العبارات مثل هذه الدلالات!، کما وقع التنبیه علیه فی قول النبیّ ـ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم ـ : «لاأحصی ثناءً علیک، أنت کما أثنیت علی نفسک!». لأنّ ثناء الرسول ـ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم ـ بالقول، و ثناء اللّه ـ تعالی ـ علی نفسه بالفعل ؛ و قد قلنا أنّ الفعل أقوی من القول.

فقد تبیّن ممّا ذکر أنّ الحمد فی عرف أهل العرفان غیر مختصّ الوقوع باللسان.

فایجاده ـ تعالی ـ کلّ موجودٍ هو الحمد بالمعنی المصدری بمنزله التکلّم بالکلام الدالّ علی الجمیل، و نفس ذلک الموجود، و هو الحمد بالمعنی الحاصل بالمصدر، فاطلاق الحمد علی کلّ موجودٍ صحیحٌ بهذا المعنی .

و کما أنّ کلّ موجودٍ حمدٌ فهو حامدٌ أیضا، لاشتماله علی مقوّمٍ عقلّیٍ و جوهرٍ نطقیٍّ کأرباب الأنواع و ملائکه الطباع و غیرهم ـ کما تقرّر فی موضعه ـ . بل نحو وجوده حمدٌ و حامدٌ باعتبارین ـ کما لایخفی علی من صفت مرآت ذهنه عن الکدوره و الرین ـ .

و لأجل ذلک عبّر فی القرآن عن تلک الدلاله العقلیّه منه بالنطق فی قوله ـ تعالی ـ : «أَنطَقَنَا اللَّهُ الَّذِی أَنطَقَ کُلَّ شَیءٍ»(۱)؛

و کذا ما روی عن أمیرالمؤمنین ـ علیه السلام ـ : انّه قال ذات لیلهٍ حین سمع صوت ناقوس النصاری: «هذا الناقوس یقول التسبیح الفلانی و کذا و کذا ـ ... الحدیث ـ »(۲)؛

ص : ۱۷۳

۱- ۱. کریمه ۲۱ فصّلت.

۲- ۲. قال ـ علیه السلام ـ فی تفسیر صوت الناقوس: «یقول: سبحان اللّه حقّاً حقّاً انّ المولی صمدٌ یبقی یحلم عنّا رفقاً رفقاً لولا حلمه کنّا نشقی ... راجع: «بحار الأنوار» ج ۴۰ ص ۱۷۲.

و کـذا ما روی عنه ـ علیه السـلام ـ انّه قال: «انا کلام اللّه النّاطق»(۱)؛ إلی غیرذلک من الأحادیث الکثیره الصـحیحه الدالّه علی نطق الأحجار والأشجار للرسول المختار و الأئمّه الأطهار ـ علیهم صلوات الملک القهّار ـ .

و کـذلک جمیع الموجودات من حیث نظامه الجملی حمـدٌ واحدٌ و حامدٌ واحدٌ، لما قد ثبت أنّ الجمیع بمنزله انسانٍ واحدٍ کبیرٍ له حقیقةٌ واحـدهٌ و صورهٌ واحدهٌ و عقلٌ واحدٌ، و هو الصادر الأوّل الّذی هو الحقیقه التمامیّه المحمدیّه ـ صـلّی اللّه علیه و آله و سلّم ـ .

فأجلّ مراتب الحمد و أعظمها هی مرتبه الختمیّه المحمّدیّه ـ صـلّی اللّه علیه و آله و سـلّم ـ القائمه من حیث وصوله إلی المقام المحمود الموعود فی قوله ـ سـبحانه ـ : «عَسَـی أَن یَبعَثَکَ رَبُّکَ مَقَاما مَحمُودا»(۲). فذاته أقصـی مراتب الحمد الّتی حمد اللّه بها ذاته. و لذلک خصّ بلواء الحمد، و سمّی بالحمّاد و الأحمد و المحمود ـ من مشتقّات الحمد ـ . فعلی هذا قوله ـ صلّی اللّه علیه و آله و سـلّم ـ : «لاأحصی ثناءً علیک »، أی: بنحو وجودی، فیکون ثناؤه ـ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم ـ ثناء الوجودیّ لا القـولیّ . فکـان لسـان المحمّـدی یقـول: انّی مع کـونی فی مرتبه الجمع الجمعی و اشـتمالی علی جمیع أنحـاء الثنـاء الإمکـانی لایمکننی ثناءً علیک؛ «أنت کما أثنیت علی نفسک»، لانّ وجودی محـدودٌ و وجودک صـرفٌ قَراحٌ غیر مح ـدودٍ ؛ فل ـذا کرّر ـ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم ـ لفظ «أنت» ؛ فتبصّر!.

أو لأنّ ثناء اللّه ـ تعالی ـ علی نفسه هو الوجود المحمّـدی و لایمکن المحمّـد ـ صـلّی اللّه علیه و آله و سـلّم ـ ایجاد موجودٍ کنفسه حتّی یکون ثناؤه مثل ثناء اللّه، مع أنّ الحمد و الحامد و المحمود فی هذه المرتبه واحدٌ ؛ فتبصّر أیضا ! .

و اللاّم إمّا للجنس، أو للاستغراق . و همـا عنـد التحقیق متلازمـان فی إفـاده الانحصار، لأنّ جمیع مراتب الموجودات الامکانیّه بجمیع الألسنه القولیّه و الفعلیّه و الحالیّه یحمدونه ـ

ص : ۱۷۴

۱ـ ۱. مضی منّا تخریج الحدیث، راجع: ص ۱۲۷ التعلیق ۱.
۲ـ ۲. کریمه ۷۹ الإسراء.

تعـالی ــ و یسبّحونه و یمجّدونه فی الـدنیا و الآخره بحسب الفطره الأصلیّه و مقتضـی الـداعیه الـذاتیّه. و لاشکّ أنّ لکلّ فعلٍ غریزیٍّ غـایهً ذاتیّهً و باعثـا أصلیّا، و أنّ ذاته ــ تعـالی ــ غایه الغایات و نهایه الرغبات، لأنّه ــ سـبحانه ــ غنیٌّ بالـذات من جمیع الجهات لیس شـیءٌ أولی به إلاّ و هو حاصلٌ له بـذاته فی مرتبه ذاته ــ کما قال عزّ من قائل:«إِنَّ اللَّهَ لَغَنِـیٌّ عَنِ العَالَمِـینَ»(۱)، و لیس لفعـله لمّیهٌ غیر ذاته، و لهـذا مصـیر فعله کلّه إلی ذاتـه، و من هنـا قـال ــ سـبحانه ــ :«لاَیُسـئَلُ عَمَّا یَفعَـلِ»(۲) . و کیف یُسئل مَن هو فی نفسه الجواب ؟، و سقط السؤال إذا انتهی إلیه الأفعال إذ لاغـرض و لاغایه بالاخره إلاّ ذاته ــ سبحانه ــ ، الّذی هو غرض الأغراض و غـایه الغایـات علی الإطلاق. و إن کـانت لأفـاعلیه ــ عزّ و جـلّ ــ أغـراضٌ و غـایـاتٌ مـترتّبهٌ قریبـهٌ و متوسّـطهٌ منتهیهٌ کلّها إلیه ــ عزّ سـبحانه ــ ، کما قال: «أَلَا إِلَی اللَّهِ تَصِیرُ الْأُمُور»(۳) . و لو کـانت لفعله غایهٌ أزلیّهٌ غیر ذاته لعاد الکلام إلی الغایه الداعیه لصدور تلک الغایه حتّی ینتهی إلی غایهٍ تکون عین ذاته المقدّسه، لامتناع التسلسل فی الأمور المرتّبه ؛

و أیضـا لوکـان لفعله ــ سـبحانه ــ غـایهٌ غیر ذاته لکـان تلـک الغـایه من تمـام فـاعلیّته، فیکـون من حیث ذاته ناقصـا فی فـاعلیّته مستکملاً فیها بتلک الغایه ــ تعالی عن ذلک علوّا کبیرا! ــ . بل هو تامٌّ بذاته من جمیع الوجوه واحدٌ لاکثره فیه.

و لا شـیء قبله و لامعه و لا فی مرتبه ذاته، و ذاته مع وحـدته متمٌّ فاعلیّته، فـذاته بـذاته فاعلٌ و غایهٌ للوجود کلّه ــ کما قرّرنا کلّ ذلک فی کتابنا الکبیر المسمّی بأنوار الحقائق ــ .

فـاذا علمت ذلـک فنقـول: «الحمـدللّه» یمکن أن یکون إشـارهً إلی مبـدء الوجود و غـایته ــ سواء کـان «اللام» فی اللّه للغـایه أو للاختصـاص ــ ، فمعنـاه علی الأوّل: انّ حقیقه الوجود و جنسه ــ إذا کان التعریف فی «الحمـد» للجنس ــ أو الوجود کلّه ــ إذا کان للاستغراق ــ لأجل

۱- ۱. کریمه ۶ العنکبوت.

۲- ۲. کریمه ۲۳ الأنبیاء.

۳- ۳. کریمه ۵۳ الشوری.

استکمالها بمعرفته ــ تعالی ــ و وصولها إلیه؛

و معناه علی الثانی: انّ حقیقه الوجود أو جمیع أفراده للّه ــ تعالی ــ ، و إذا کانت هی له ــ تعالی ــ کان اللّه لها أیضا ــ لقوله صلّی اللّه علیه و آله و سلّم: «من کان للّه کان اللّه له»(۱) ــ ؛ فذاته ــ تعالی ــ علّه تمامیّه کلّ شیءٍ و غایه کمال کلّ موجودٍ . فهو الحامد المحمود، و الحمد منه بدا و إلیه یعود . و لذا قال صاحب تفسیر العرایس: «الحمدللّه، أی: لاحامد للّه إلاّ اللّه»(۲). و إلی ما ذکرناه من رجوع المحامد کلّها إلیه ــ سبحانه ــ أشار أبوعبداللّه ــ علیه السلام ــ فی الحدیث الّذی رواه الکلینی باسناده عن حمّاد بن عثمان، قال: «خرج أبوعبداللّه ــ علیه السلام ــ من المسجد و قد ضاعت دابّته، فقال: لئن ردّها اللّه ــ تعالی ــ لأحمدنّه بمحامد یرضاها . فما لبث أن أتی بها بسرجها و لجامها، استوی علیهاو ضمّ إلیه ثیابه رفع رأسه إلی السماء فقال: الحمدللّه، و لم یزد . ثمّ قال: ما ترکت و ما بقیت شیئا، جعلت کلّ أنواع المحامد للّه ــ عزّ و جلّ ــ ، فما من حمدٍ إلاّ هو داخلٌ فیما قلت»(۳)؛ انتهی.

و روی أیضا عنه ــ علیه السلام ــ انّه قال: «من حمده بصفاته کما وصف نفسه فقد حمده، لأنّ الحمد ثلاثه أحرفٍ: «ح» و «م» و «د »، «الحاء» یدلّ علی الوحدانیّه، و «المیم» علی الملک، و «الدال» علی الدیمومیّه، فمن عرفه بالوحدانیّه و الملک و الدّیمومیّه فقد عرفه»(۴).

و قال فی الإرشاد ــ لأبی الحکم ــ : «انّ الحمد جامعٌ لجمیع المدائح، و لهذا أضافه إلی اسم اللّه دون غیره من الأسماء لدلالته بحسب المفهوم علی جامعیّه الأوصاف الجمالیّه و الجلالیّه

۱- ۱. من المشهورات، و لم أعثر علیه فی مصادر الحدیث. و لم یذکره السیوطی فی «الدرر المنتثره فی الأحادیث المشتهره».
۲- ۲. الظاهر انّه اشارهٌ إلی «عرائس البیان فی حقائق القرآن» للشیخ أبی محمّد روزبهان بن أبیالنصر [هکذا فی المصادر، و الصحیح ابینصر، فرقاً بینه و بین أبیالنضر] البقلی الشیرازی، من أکابر عرفاء المأه السابعه الهجریّه. والتفسیر لم أعثر علیه، و اظنّه لم یطبع بعد.
۳- ۳. راجع: «بحار الأنوار» ج ۴۶ ص ۲۹۰.
۴- ۴. ما وجدت الحدیث فی مصادرنا الروائیّه.

کلّها، و ربوبیّته لأنواع الأشیاء کلّها، و کلّ اسمٍ غیره إنّما یدلّ علی صفهٍ و ربوبیّه نوع واحدٍ».

و فی الفتوحات: «ینظر العارف فی موضع اللام من قوله[: اللّه(۱)]؛ فیری أنّ الحامد عین المحمود و ینفی الحمد عن الکون، فالکون لاحامد و لامحمود . فأمّا کونه غیرحامدٍ فقد بیّناه، لأنّ الفعل للّه؛ و أمّا کونه غیرمحمودٍ فانّما یحمد المحمود بما هو له، لابما هو لغیره، کلابس ثوب زور»(۲)؛

و فی الفصوص: «فالکلّ بألسنه الحقّ ناطقٌ بالثناء علی الحقّ، و لذلک قال: الحمد للّه(۳)؛ أی: إلیه یرجع عواقب الثناء، فهو المُثنی و المُثنی علیه»(۴).

به گوش جمله جهان ذکر خویشتن شنوی به صد هزار زبان مدح خویشتن خوانی

و لهذا قیل: «معنی الحمدللّه: عواقب الثناء ترجع إلی اللّه»(۵).

قال فی الفتوحات: «و نعنی بعواقب الثناء: انّ کلّ ثناءٍ یثنی به علی کونٍ من الأکوان دون اللّه فعاقبته إلی اللّه، بطریقین :

الأوّل: إنّ الثناء علی الکون إنّما یکون بما هی علیه ذلک الکون من الصفات المحموده، أو بما یکون منه من الأفعال الحمیده ؛ و علی أیّ وجهٍ کان فانّ ذلک راجعٌ إلی اللّه، إذ کان اللّه هو الموجد لتلک الصفه و لذلک الفعل لا الکون، فعاقبه الثناء عادت إلی اللّه ؛

۱- ۱. الزیاده من المصدر، و هی زیادهٌ لابدّ منها.

۲- ۲. راجع: «الفتوحات المکّیه» ج ۱ ص ۴۲۳. و المصنّف نقل العباره من غیر تقییدٍ بعباره الفتوحات، فبینهما اختلافاتٌ کثیره.

۳- ۳. فی المصدر: + ربّ العالمین.

۴- ۴. راجع: «فصوص الحکم»، فصّ حکمهٍ سبوحیهٍ فی کلمهٍ نوحیهٍ ص ۶۹. و انظر أیضاً: «شرح فصوص الحکم» ـ للقیصری ـ ص ۵۱۰.

۵- ۵. «فیقول العارف: الحمد للّه، أی: عواقب الثناء ترجع إلی اللّه»، راجع: «الفتوحات المکّیه» ج ۱ ص ۴۲۳.

و الثانی: أن ينظر العارف فيری أنّ وجود الممكنات المستفادّ إنّما هو عين ظهور الحقّ فيها، فهو متعلّق الثناء لا الأكوان»(۱).

و اعلم! أنّ الحمـد أجـلّ العبادات و أعظمها، بل هو جارٍ منها مجری الروح للجسـد، لأنّه مسـتلزمٌ لملاحظه توحيـده ــ تعالی ــ و ملاحظه انّه منزّهٌ عن نقـائص الامكـان و مثالب الحـدثان، و ملاحظه أنّه المتفرّد بالانعام و الاحسان؛ أمّا الأوّل فلما علمت من أنّ كلّ كمالٍ و جمالٍ فی العالم إنّما هو رشحٌ و تبعٌ لكماله و جماله؛

و أمّا الثـانی: فلأنّ البرائه عن النقـائص و العيوب فی الحقيقه ممّا يختصّ به ــ سـبحانه ــ فحسب، لأنّه موجودٌ محضٌ لايخالطه عدمٌ، و نورٌ صرفٌ لا يشوبه ظلمهٌ ؛ فهو المستحقّ للثناء و التعظيم ؛

و أمّا الثالث: فلأنّ كلّ منعمٍ دونه ــ سـبحانه ــ فانّما ينعم لشـیءٍ ممّا أنعم اللّه عليه، و مع ذلک فانّما ينعم لأجل غرضٍ من جلب منفعهٍ و دفع مضـرّهٍ أو طلب محمـدهٍ أو تحصـيل مثوبهٍ فی الآخره، فهـذا الجود و الإنعام فی الحقيقه معاملهٌ و تجارهٌ و إن عُـدَّ فی العرف جودا و انعامـا؛ و أمّا الحقّ ــ تعـالی ــ فلمّا لم يكن انعـامه لغرضٍ و لاجوده لعوضٍ ــ كما علمت أنّه ليس لفعله المطلق غايهٌ إلاّ ذاته ــ ، فلايستحقّ لأقسام الحمد و الشكر بالحقيقه إلاّ هو .

و لأجل أنّ الحمـد و الشـكر متضـمّنٌ لهـذه الملاحظات الثلاثه الّتی كانت بابا عظيما من المعرفه و علما غامضا شـريفا من العلوم الإلآـهيّه، قـلّ مـا يوجـد من بنی النوع الانسـانيّه من يتحقّق به، قال ــ تعالی ــ : «وَ قَلِيلٌ مِن عِبَادِیَ الشَّكُورُ»(۲). لأنّ شكر المنعم علی نوعين :

شكر رؤيه نعمه التوفيق من المنعِم لعبوديّه المنعَم ؛

و شكر وجود المنعم ببذل وجوده لوجدان وجود المنعَم و فنائه فی شهوده و بقائه بجود وجوده .

ص : ۱۷۸

۱- ۱. راجع: «الفتوحات المكّيه» ج ۱ ص ۴۲۳. و هذه العبارات أيضاً منقولهٌ من غير تقييدٍ بألفاظ المتن.
۲- ۲. كريمه ۱۳ سبأ.

ثمّ إنّ الحمد لاستلزامه لمعرفه اللّه و محبّته و الالتفات إلی حضرته و ملاحظه الجهه الّتی بها کان مستحقّا للشکر _ و هی افاضه النعم الّتی لاتعدّ و لاتحصی علی العبد الّذی کان فی ذاته لاشیئا محضا _ مطلوبٌ للّه، لأنّ عبادته _ سبحانه _ هی المطلوبه له _ تعالی _ من خلقه؛ لقوله _ تعالی _ : «وَ مَا خَلَقتُ الجِنَّ وَ الإِنسَ إلاَّ لِیَعبُدُونَ»(۱)؛ و قد علمت أنّ الحمد أکمل العبادات، فیکون مطلوبا للّه _ تعالی _ و من أکمل المطالب له.

و کون الشیء مطلوبا له _ تعالی _ لیس معناه أنّه یعود إلیه منفعهٌ _ لأنّه غنیٌّ عمّا سواه _ ، بل معناه انّ الإتیان به یوجب التقرّب إلیه و إلی رضوانه، و الوقوع فی دار کرامته و ما یستلزمه من الخیرات الدائمه و النعم الباقیه .

قال الواسطی: «الناس فی الحمد علی ثلاثه درجات :

قالت العامّه: الحمدللّه، علی العاده ؛

و قالت الخاصّه: الحمدللّه، شکرا علی اللذّه؛

و قالت الأئمّه: الحمدللّه الّذی لم ینزّلنا منزلهً أسقطنا النعم عن شواهد ما أشهدنا الحقّ من حقّه».

شعرٌ:

چیست شکر انعام دائم دیدنت پس دران انعام منعِم دیدنت

قال العطّار:

زهی نعمت که ما را گشت قائم که تا شکرش تو دانی گفت دائم

قال _ تعالی _ : «وَ إِن تَعُدُّوا نِعمَهَ اللَّهِ لاَ تُحصُوهَا»؛

رباعیٌّ:

هر نقطه که بر دایره قسمت اوست بر حاشیه مائده نعمت اوست

هر سینه قطره ای اگر بشکافند دریا دریا جهان جهان رحمت اوست

۱- ۱. کریمه ۵۶ الذاریات.

روی عن النبیّ ــ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم ــ انّه قال: «أوّل ما یدعی إلی الجنّه الحمادّون، الّذین یحمدون اللّه فی السرّآء و الضرّآء»(۱)؛

و قال ــ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم: «من عطس أو تجشّأ فقال: الحمدللّه علی کلّ حالٍ، رفع اللّه بها عنه سبعین داءً أهونها الجذام»(۲)؛

و قال ــ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم ــ : «ما من عبدٍ یُنعم علیه نعمهً فحمد اللّه إلاّ کان الحمد أفضل منها»(۳)، أی: من النعمه الّتی حمد علیها .

و «اللّه»: لفظٌ دالٌّ علی المعبود بالحقّ. قال السیّد فی حاشیته علی الکشّاف: «کماتاهت العقول فی ذاته و صفاته ــ لاحتجابها بأنوار العظمه ــ تحیّروا أیضا فی لفظ اللّه، کأنّه انعکس إلیه من تلک الأنوار أشعّهٌ بهرت أعین المستبصرین . فاختلفوا هل هو عبریٌّ؟، أو سریانیٌّ؟، أو عربیٌّ؟؛ اسمٌ؟ أو صفهٌ مشتقٌّ؟ و ممّ اشتقاقه؟، و ما أصله؟؛ أو غیر مشتقٍّ علمٍ؟، أو غیر علمٍ»(۴)؛ انتهی .

أقول: و علی الأوّلین أصله «لاها»، فعرّب بحذف الألف الثانیه و إدخال الألف و اللام علیه. و هذا الوجه یُبتنی علی أنّه علمٌ معربٌ ــ لبطلان اشتقاق اللفظ العربی من لغهٍ أخری ــ .

و قیل: بل هو عربیٌّ، و هو المختار؛ و أصله «الإله» بالألف و اللام، أمّا ثبوت الهمزه فی أصله فلوجودها فی تصاریفه، و أمّا کونه علی صیغه الإلآه فلاستعمالها فی معناه ــ کما فی قوله:

۱- ۱. راجع: «بحار الأنوار» ج ۹۳ ص ۲۱۵.

۲- ۲. ما وجدته. و قریب منه ــ بتغییرٍ یسیر ــ یوجد فی «کنز العمّال» الرقم ۲۵۵۴۲، و فی مصادرنا عن علیٍّ ــ علیه السلام ــ : «من قال إذا عطس الحمد للّه ربّ العالمین علی کلّ حالٍ لم یجد وجع الأذنین و الأضراس»، راجع: «الکافی» ج ۲ ص ۶۵۵ الحدیث ۱۵.

۳- ۳. ما وجدته أیضاً. و قریب منه یوجد فی «کنز العمّال» الرقم ۶۴۷۰، «الدرّ المنثور» ج ۱ ص ۱۲.

۴- ۴. راجع: «حاشیه الشریف علی الکشّاف» ــ المطبوعه بذیل «الکشّاف» ــ ج ۱ ص ۳۶.

مَعَاذَ الإِلَه أنْ تَكَونَ كَظبيَهٍ وَ لَادميَهٍ وَ لَاعَقيلَه رَبرَبِ(۱) _

فحذفت همزته على غير قياسٍ، كما ينبى ء به وجوب الادغام و جعل الألف و اللام عوضا عنها، إذ المحذوف قياسا فى حكم المثبت، فلاتعويض و لا ادغام، فهما قرينتا الحذف. و من ثَمَّ لم يجز اسقاطهما حال النداء، و لا وصلت الهمزه تحاشيا عن حذف العوض أو جزئه؛ فقيل فى النداء: «يا اللّه» _ بالقطع _ كما يقال: يا إلآه، بناءً على كون حرف التعريف هو الألف و اللام معا _ كما هو مذهب الخليل _ . و حينئذٍ يظهر قطع الهمزه، لأنّها جزء العوض من الحرف الأصلى، أو هو اللام الساكنه وحدها، إلّا أنّ الوصل لمّا اجتلبت للنطق بها جرت منها مجرى الحركه، فلمّا عوّضت اللام من حرفٍ متحرّكٍ كان للهمزه مدخلٌ فى ذلك التعويض أيضا. و إنّما خصّ القطع به تمحيضا لهما فى العوضيّه و عدم بقاء شائبه التعريف للاحتراز عن اجتماع أداتى التعريف . و أمّا فى غير النداء فالتمحّض غير حاصلٍ.

و قد يعلّل بأنّ ألف «يا» ممّا يُحافظ عليه، لأنّ مدّ الصوت المطلوب فى النداء يحصل به، و هو يحذف مع حرف التعريف الساكن، فاستكرهوا التوسّل فى ندائه _ سبحانه _ بالاسم المبهم، و جعل اسمه _ تعالى _ تابعا؛ فجعلوا همزته قطعيّةً حفظا للألف .

و علّل الجوهرى قطع الهمزه فى النداء بالوقف على حرف النداء تفخيما للاسم الأقدس(۲)؛

و قيل: على قياس تخفيف الهمزه، فيكون الادغام و التعويض من خواصّ هذا الاسم الشريف ليمتاز بذلك عمّا عداه، امتياز مسمّاه عمّا سواه بما لايوجد من نعوت الكمال إلّا فيه.

اعلم! أنّه إذا كان حذف الهمزه على غيرالقياس _ أى: من غير نقل حركتها إلى ما قبلها، فحينئذٍ وجوب الادغام قياسيٌّ حيث يوجد شرطه _ و هو سكون الأوّل و حركه الثانى _

۱- ۱. الشطر الأوّل يوجد فى «الكشّاف»، و الثانى فى «حاشيه الشريف» عليه، راجع: «الكشّاف» ج ۱ ص ۳۵.

۲- ۲. قال: «و قطعت الهمزه فى النداء _ للزومها _ تفخيماً لهذا الاسم»، راجع: «صحاح اللغه» ج ۶ ص ۲۲۲۳ القائمه ۲.

مع تجانسهما. و إن كان حذف الهمزه على قياس تخفيفها فالادغام على غير القياس، حيث لم يكن الحرف الأوّل ساكنا فأدغم على غير القياس، إذ القياس فى التزام الإدغام سكون أوّل المثلين.

<و «الإلآـه» فى الأصل من أسماء الاجناس ــ كالرجل و الفرس ــ ، فيقع على كلّ معبودٍ بحقٍّ أو باطلٍ؛ ثمّ غلب على المعبود بحقٍّ؛ كما أنّ النجم اسمٌ لكلّ كوكبٍ ثمّ غلب على الثريّا، و البيت على الكعبه .

و أمّا «اللّه» ــ بحذف الهمزه ــ فعلمٌ مختصٌّ بالمعبود بالحقّ لم يطلق على غيره(١)> أصلًا، «فالإلآه» قبل حذف الهمزه و بعده علمٌ لتلك الذات المعيّنه، إلّا أنّه قبل الحذف قد يطلق على غيره، بخلاف ما بعد الحذف .

ذكر الجوهريّ: «انّ سيبويه جوّز أن يكون أصل «اللّه»: لاهاً(٢) من «لاه يليه» إذا تستّر، ثمّ أدخلت عليه الألف و اللام فجرى مجرى العلم ــ كالعبّاس و الحسن ــ ، إلّا أنّه يخالف الأعلام من حيث أنّه كان صفةً»؛

و يضعّفه استعمال «الإلآه» بمعنى المعبود، و اطلاق الإلآه على اللّه ــ سبحانه ــ و نظيره ــ أى: فى ثبوت الهمزه فى أصله بدليل وجودها فى تصاريفه ــ .

فاختلفوا فيه هل هو اسمٌ أو صفهٌ؟؛

فالمختار عند جماعهٍ من النحاه ــ كالخليل و اتباعه ــ و أكثر الأصوليّين و الفقهاء: انّ لفظ الجلاله اسم علمٍ ليس بمشتقٍّ فى أصل وضعه، و اختاره أيضا الامام الرازى و نسبه إلى سيبويه(٣). و استدلّوا بوجوهٍ ضعيفهٍ:

<الأوّل: انّه لو كان مشتقّا لكان معناه معنىً كلّيا لايمنع نفس مفهومه من وقوع الشركه

١- ١. قارن: «الكشّاف» ج ١ ص ٣۶.

٢- ٢. قال الجوهرى: «و جوّز سيبويه أن يكون أصله لاهاً»، راجع: «صحاح اللغه» ج ۶ ص ٢٢٢۴ القائمه ١.

٣- ٣. راجع: «التفسير الكبير» ج ١ ص ١۵۶.

فيه، و حينئذ لايكون قولنا: «لا إلآه إلّا اللّه» موجبا للتوحيد المحض؛ لأنّ معناه حينئذٍ: «لا إلآه إلّاهذا المفهوم الكلّى»، و الاجماع منعقدٌ على أنّها تفيد التوحيد، و لا الكافريدخل به فى الاسلام كما لوقال: «أشهد أن لا إلآه إلّا الرّحيم، أو الملك» بالاتّفاق . فلابدّ من القول بأنّه جزئىٌّ حقيقىٌّ ؛

و يرد عليه: انّه يجوز أن يكون أصله الوصفيّه، إلّا أنّه نقل إلى العلميّه .

و الثاني: انّ الترتيب العقلى يقتضى ذكر الذات ثمّ تعقيبه بذكر الصفات، نحو: زيدٌ الفقيه الأصولى النحوى _ ، ثمّ إنّا نقول: «اللّه الرّحمن الرّحيم» و لانقول بالعكس، فنصفه و لانصف به، فدلّ ذلك على أنّ اللّه اسم عَلَم؛

و يرد عليه: انّ هذا لايستلزم العلميّه، لجواز كونه اسم جنسٍ أو صفةً غالبةً تقوم مقام العَلَم فى كثيرٍ من الأحكام؛

و يخدشه أيضا قوله _ تعالى _ : «صِرَاط العَزِيزِ الحَمِيدِ * اللَّهِ الَّذِى لَهُ مَا فِى السَّمَوَاتِ»(١) فى قرائه الخفض(٢) فى الثانى؛

و أجيب: بأنّ قراءه الخفض(٣) عند من قرأ به ليست لأجل أنّه جعله وصفا، و انّما هو للبيان _ كما فى قولك: «مررت بالعالم الفاضل زيدٍ» _ ؛

و الثالث: قوله _ تعالى _ : «هَل تَعلَمُ لَهُ سَمِيًا»(۴)، و ليس المراد الصفه و إلاّ لزم خلاف الواقع، فوجب أن يكون المراد اسم العلم، و ليس ذلك إلّا اللّه؛

و لأحدٍ(۵) أن يمنع تالى الشقّ الأوّل مسندا بأنّ المراد من الصفه كمالها المعرّى عن شوب النقص.

و الرابع: انّه _ سبحانه _ يوصف بصفاتٍ مخصوصهٍ، فلابدّ له من اسمٍ خاصٍّ يجرى عليه

۱- ۱. كريمتان ۱، ۲ ابراهيم.

۲- ۲. المصدر: الحفص. و أشرنا فيما سبق من الكتاب انّ الحفص قرء بالخفض قوله _ تعالى _: «اللَّهِ».

۳- ۳. المصدر: الحفص، و هو غلطٌ بلاريبٍ.

۴- ۴. كريمه ۶۵ مريم.

۵- ۵. المصدر: لقائل.

تلك الصفات، إذ الموصوف إمّا أخصّ أو مساوٍ للصفه؛

و فيه: أوّلاً ـ إنّ هـذه مغـالطةٌ من بـاب الاشـتباه بين أحكـام اللفـظ و احكـام المعنى، فانّ الاختصاص بالنعوت و الأوصاف يوجب مساواه ذات الموصوف أو أخصيّتها بالقياس إلى الصفه، لاوقوع لفظٍ مخصوصٍ بازاء الذات، و الأوّل لايستلزم الثانى؛

و ثانيا: إنّه على تقدير التسـليم لانسلّم لزوم العلميّه، لأنّ الصفات مفهوماتٌ كلّيهٌ و إن تخصّصت بعضها ببعضٍ لاينتهى إلى التعيّن الشخصى؛ غايه ما فى الباب أن يصير كلّيا منحصرا فى فردٍ؛ فيكفى لموصوفها عنوانٌ هو أمرٌ كلّىٌ منحصرٌ فى فردٍ ؛

و ثالثا: انّه يرد عليه ما ورد أوّلاً على الثانى(۱)>؛

و الخامس: انّه ليس يجب فى كلّ لفظٍ الاشتقاق، و إلّا لتسلسل؛

و فيه ما لايخفى!.

<و أمّا القائلون بالاشتقاق فحججهم أمورٌ:

منها: قوله ــ تعالى ــ : «وَ هُوَ اللَّهُ فِي السَّمَوَاتِ وَ فِي الأَرضِ»(۲)، إذ لوكان عَلَما لم يكن ظاهر هذه الآيه مفيدا معنىً صحيحا. لا لمـا وجّهه بعضـهم من أنّه يشـعر بالمكـانيّه ــ لأنّ ذلك حـديثٌ آخر يتعلّق بعلمٍ أرفع من مباحث الألفاظ، و فى القرآن الألفاظ الموهومه للتجسّم كثيرةٌ ــ ، بل لأنّ المعنى الجامـد لايصـلح للتقييد بالظروف و نحوها ــ أى: متعلّق الظروف و الجارّ و المجرور لابدّ أن يكون مشـتقّا، فلايصحّ أن يقال: زيدٌ انسانٌ فى الأرض و الطير حيوانٌ فى الهواء و الكوكب جسمٌ فى السماء ــ ، بخلاف المعنى الوصفى؛

و الجواب: إنّ الاسم قد يلاحظ معه معنىً وصـفيٍ اشـتهر مسـمّاه به، فيتعلّق الظروف به، كما فى «أسدٌ علىٌّ» لتضمّنه معنى الصائل أو المقدّم؛ فكذلك يلاحظ معنى المعبود بالحقّ، لكونه

ص : ۱۸۴

۱- ۱. قارن: «تفسير آيه الكرسى» ــ لصدرالمتألّهين، المطبوع فى المجلد ۴ من تفسيره ــ ص ۲۴. و القطعه بتمامها هى تحرير ما ذكره الرازى فى الباب التاسع من مقدّمات «تفسيره»، راجع: «التفسير الكبير» ج ۱ ص ۱۵۶.

۲- ۲. كريمه ۳ الأنعام.

لازما لمسمّاه مشتهرا فی فحواه.

و منها: إنّه لمّا کانت الاشاره ممتنعهً فی حقّه ــ تعالی ــ کان العَلَم له ممتنعا؛

و منها: إنّ العلم للتمیّز، و لامشارکه بینه و بین غیره بوجهٍ، فلا حاجه إلی العلم ؛

و الجواب عن الوجهین: إنّ وضع العَلَم لتعیّن الذات المعیّنه، و لاحاجه فیه إلی الاشاره الحسّیّه، و لایتوقّف علی حصول الشرکه(۱)>.

و منها: إنّه یقال: «اللّه واحدٌ »، فلوکان علما لم یکن فائدهٌ فی هذا الحمل ؛

و الجواب: إنّ الفائده هی الاذعان بوحدته تصریحا . و انّ ذات اللّه ــ تعالی ــ لایعلم إلاّ بوجهٍ کلّیٍ، فاذا قلنا: «اللّه واحدٌ» فقد اعترفنا و صدّقنا بأنّ مسمّی اللّه ــ تعالی ، و هو المعلوم عندنا بوجهٍ کلّیٍ، مثل أنّه واجب الوجود لذاته، و ربّ العالمین، و خالق السماوات و الأرضین ــ واحدٌ لا شریک له فی الألوهیّه، فیکون مفیدا لمثل هذا التصدیق و الاعتراف .

و قیل: «یمکن أن یکون إشارهً إلی نفی قول عبده الأصنام القائلین بأنّه موضوعٌ لمفهومٍ کلّیٍ، لأنّه دالٌّ علی نفی الاشتراک من مسمّیاتٍ متعدّدهٍ».

ثمّ القائلون بالاشتقاق اختلفوا ؛ فقیل: اشتقاقه من «أله ــ بالفتح ــ الههً »، أی: عبد عبادهً. و انّه اسم جنسٍ یُقال علی کلّ معبودٍ ثمّ غلب علی المعبود بالحقّ. و أمّا «للّه» ــ بحذف الهمزه ــ فمختصٌّ بالمعبود بالحقّ، و لم یطلق علی غیره ــ کما عرفت ــ . ولأجل ذلک ذهب من ذهب إلی علمیّته .

<و قیل: اشتقاقه من «ألهت إلی فلانٍ»(۲)، أی: سکنت، فانّ النفوس لاتسکن إلاّ إلیه و العقول لا تقف إلاّ لدیه، لأنّه غایه الحرکات و منتهی الأشواق و الطلبات ــ کما برهن علیه فی الحکمه الإلآهیّه ــ . و لأنّ الکمال محبوبٌ لذاته «ألاَ بِذِکرِ اللَّهِ

ص : ۱۸۵

۱- ۱. قارن: نفس المصدر و المجلّد ص ۲۸.

۲- ۲. هذا قول المبرّد، راجع: «مجمع البیان» ج ۱ ص ۵۲.

تَطمَئِنُّ القُلُوبُ»(۱).

و قیل: من «أله [فی(۲)] الشّیء» ــ بکسر اللام، کعلم ــ إذا تحیّر فیه، لأنّ العقل وقف بین الاقدام علی اثبات ذاته ــ نظرا إلی وجود مصنوعاته ــ و التکذیب لنفسه ــ لتعالی ذاته من ضبط وهمه و درکه ــ ؛ و لذلک قال المحقّقون: «إنّ السالک الواصل إلی درک الواجب لذاته هو نحو البرهان المأخوذ عن معنی الموجود، و إنّ له مبدءً قیّوما لذاته، فهو الشاهد علی ذاته و علی کلّ شیءٍ ؛ لا ـ العقل، إذ لیس له إلاّ ـ أن یقرّ بالوجود و الکمال بالنظر إلی معنی الوجود مع الا ـعتراف بالعجز عن ادراک الجمال و الجلال؛ فعَجْزُ العقل هیهنا عن درک الادراک ادراک!(۳)>

قَد تَحیَّرتُ فِیکَ خُذ بِیَدِی یَا دَلِیلاً لِمَن تَحیَّرَ فِیکَا

فکلّما ازداد عقلاً ـ زاد حیرةً ــ کما قال صلّی اللّه علیه و آله و سلّم: «اللهمّ زدنی فیک تحیّرا»(۴)، و قوله: «اللهمّ زدنی فیک معرفةً»(۵) ــ .

و قیل: من «وله» ــ بکسر اللام ــ ، و هو ذهاب العقل(۶). و هو بالحقیقه ثابتٌ للذوات بالنسبه إلی قیّوم الهویّات و جاعل الأنّیّات . و قی ـاس فعال من ـه «ولاـه»، فقلبوا الواو همزةً، کأجوه، فانّ أصله وجوه. نقل فی الصحاح عن إبن السکّیت: «انّهم یفعلون ذلک کثیرا فی الواو إذا انضمّت»(۷)؛

ص : ۱۸۶

۱- ۱. کریمه ۲۸ الرعد.

۲- ۲. النسختان: ــ فی، و الزیاده من المصدر.

۳- ۳. قارن: «تفسیر القرآن الکریم» ــ لصدرالمتألّهین ــ ج ۴ ص ۲۹.

۴- ۴. ما وجدت مصدراً لهذا الکلام المنسوب هنا إلی سیّدنا رسول اللّه ــ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم ــ فی مصادرنا الروائیه. و هو یوجد فی بعض صحف الصوفیه، و بعضم أطلق و لم ینسبه إلیه ــ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم ــ ، کالعارف الکاشانی فی «شرحه» علی الفصوص ص ۴۵، و بعضهم نسبه إلیه، فانظر: «مرصاد العباد» ص ۳۲۶.

۵- ۵. هذا أیضاً کسابقه لم یوجد فی مصادر الفریقین الروائیّه.

۶- ۶. هذا قول أبیعمرو، راجع: «مجمع البیان» ج ۱ ص ۵۲.

۷- ۷. راجع: التعلیقه الآتیه.

و يردّه الجمع _ أی يردّ كون اشتقاق «اله» من «وله» ليكون أصله «ولاه» الجمع _ أی: جمع «اله» علی «آلهةً» دون اوله، فانّ جمع التكسير _ كالتصغير _ يردّ الأشياء إلی أصولها _ كما مرّ _ .

و قد دفع هذا الردّ: بأنّه لمّا أبدلت الواو همزةً فی جميع تصاريف «اله» عوملت معامله الأصليّه. قال فی الصحاح: «أله يأله إلها، و أصله: وله يوله ولها»؛ انتهی(۱).

<و قيل: من «لاه يليه» _ بالياء _ بمعنی ارتفع، لأنّه _ تعالی _ مرتفعٌ عن شوب مشابهه الممكنات متعالٍ عن وصمه مناسبه المحدَثات(۲)>، فالعلوّ الذاتیّ له _ سبحانه _ ، و هو العلیّ العظيم.

شعر:

ای برتر از آن همه كه گفتند آنها كه پديد يا نهفتند

هيچ دل را به كنه او ره نيست عقل و جان از كمالش آگه نيست

عقلِ عقل است و جانِ جان است او آن كِز او برتر است آنست او

<و قيل: من «لاه يلوه» _ بالواو _ بمعنی احتجب(۳)، لأنّه _ تعالی _ بكنه صمديّته محتجبٌ عن العقول، فانّه إنّما يستدلّ علی كون الشعاع مستفادّاً من الشمس بدورانه معها وجودا و عدما و طلوعا و أفولاً و شروقا و غروبا، و لو كانت الشمس ثابتةً فی كبد السماء لما حصل اطمينانٌ بكون الشعاع مستفادّا منها. و لمّا كان ذاته _ تعالی _ باقيا علی حاله و الممكنات علی نظامها تابعةٌ له باقيةٌ ببقائه، فربّما يخطر ببال ضعفاء العقول: انّ هذه الأشياء موجودةٌ بذواتها، و كثيرٌ منهم لايمكنهم تصوّر دوام المجعول مع الجاعل التامّ مع أنّ البقاء

۱- ۱. ما وجدت ما نقله المصنّف عن الجوهری هيهنا و فيما مضی قريباً فی الصحاح، فراجع: «صحاح اللغه» المادّه أله ج ۶ ص ۲۲۲۳ القائمه ۱، المادّه ليه نفس المجلد ص ۲۲۴۸ القائمه ۱، المادّه وله نفس المجلّد أيضاً ص ۲۲۵۶ القائمه ۲.

۲- ۲. قارن: «تفسير القرآن الكريم» _ لصدرالمتألّهين _ ج ۴ ص ۲۹.

۳- ۳. راجع: «مجمع البيان» ج ۱ ص ۵۲.

لأحدهما بالأصاله و الحقيقه و للآخر بالمجاز و التبعيّه، إذ المهيّات لازمه الفقدان و العدم بأنفسها، و الأعيان مظلمه الذوات و البطلان بذواتها(۱)>، فلاوجود لها أصلاً ــ لاعينا و لاذهنا، كما فی قوله تعالی: «إِن هِیَ إِلَّا أَسمَاء سَمَّیتُمُوهَا أَنتُم وَ آبَاؤُکُم مَا أَنزَلَ اللَّهُ بِهَا مِن سُلطَانٍ»(۲)، كما مرّ ــ . فلاسبب لاحتجاب نوره إلّا كمال ظهوره، فصار ظهوره سببا لخفائه ؛ فسبحان من ليس لذاته خفاءٌ إلّا الظهور و لا لوجهه حجابٌ إلّا النور!.

ای ز نور خویش رویت در نقاب وی نقابت نیز از ما در حجاب

و قيل: من «أله الفصيل» ــ بكسر اللام ــ: إذا ولع بأمّه، و «الفصيل» ولد الناقه . لأنّ العباد يتضرّعون إليه فی البليّات «وَ إِذَا مَسَّ النَّاسَ ضُرٌّ دَعُوا رَبَّهُم مُنِیبِینَ إِلَیهِ»(۳).

و قيل: من «أله يأله» ــ بكسر اللام ــ إذا فزع من أمرٍ نزل به، «فألهه»، أی: أجره . و المجير لكلّ الخلائق من كلّ المضارّ هو اللّه ، و لايجار عليه .

و الظاهر من تفسير الإمام الحسن العسكری(۴) و صريح حسنه هشام عن أبی عبداللّه ــ عليه السلام ــ(۵) اشتقاقه من «أله» بالفتح ــ ، أی: عبد عبادةً ؛ الّذی هو الوجه الأوّل من الوجوه المذكوره للقائلين بالاشتقاق.

فهذا تحرير المذاهب و تقرير الوجوه المذكوره فی كلّ طرفٍ .

<و الحقّ إنّ وضع الاسم المخصوص للذات الأحديّه من حيث هی مع قطع النظر عن النسب و الاضافات لايتصوّر أصلاً(۶)>؛ كما قال الشيخ صدرالدين القونوی فی تفسير

۱- ۱. قارن: «تفسير القرآن الكريم» ــ لصدرالمتألّهين ــ ج ۴ ص ۳۰.
۲- ۲. كريمه ۲۳ النجم.
۳- ۳. كريمه ۳۳ الروم.
۴- ۴. راجع: «التفسير» المنسوب إلی مولانا العسكری ــ صلوات اللّه و سلامه عليه ــ ص ۱۵.
۵- ۵. اشارةٌ إلی ما رواه الصدوق باسناده عن هشام بن الحكم انّه سأل أباعبداللّه ــ عليه السلام ــ عن أسماء اللّه ــ عزّ و جلّ ــ و اشتقاقها، فقال: «اللّه هو مشتقٌّ من أله»، راجع: «التوحيد» ص ۱۲۲ الحديث ۱۳.
۶- ۶. قارن: «تفسير القرآن الكريم» ــ لصدرالمتألّهين ــ ج ۴ ص ۳۱.

الفـاتحه: «لايصـحّ أن يكون للحقّ اسم عَلَمٍ يـدلّ عليه دلالـه مطـابقهٍ بحيث لاـيفهم منه معنىً آخر ؛ و سأوضـح لك ذلك بلسان الذوق و النظر و الاصطلاح اللغوىّ الّذى به نزل القرآن العزيز ــ و هو ظرف المعانى و الأوامر و الإخبارات الشرعيه ــ .

فأمّا ذوقا: فانّ الحقّ من حيث ذاته و تجريـده عين سائر التعلّقات لايقتضـى أمرا و لايناسـبه شـىءٌ و لايتقيّد بحكمٍ و لااعتبار، و لا يتعلّق به معرفهٌ و لاينضـبط بوجهٍ ؛ و كلّ ما سـمّى أو تعقّل بواسـطه اعتبارٍ أو اسمٍ أو غيرهما فقد تقيّد من وجهٍ و انحصر باعتبارٍ و انضبط بحكم. و الحقّ من حيث اطلاقه و(۱) تجردّه و غناه الذاتى لايجوز عليه شىءٌ ممّا ذكرناه(۲)، و لايصحّ عليه حكمٌ سلبىٌّ، أو ايجـابىٌ، أو جمعٌ بينهمـا أو تنزّه عنهما ؛ بل لالسان لهـذا المقام و لا حكم عليه ــ ... ــ(۳). و ادراك حقائق الأشياء من حيث بساطتها و وحدتها متعذّرٌ، لأنّ الواحد و البسيط لايدركه(۴) إلّا واحدٌ أو(۵) بسيطٌ، و يتعذّر ادراكنا شيئا من حيث أحديّتنا(۶). و لا خلاف فى أحديّه الحقّ و تجرّده من حيث ذاته و عدم تعلّقه بشىءٍ، تجرّدا يعلوعن كلّ تجرّدٍ و بساطهٍ . فاذا عجزنا عن ادراك حقـائق الأشـياء فى مقـام تجرّدهـا ــ و المناسـبه ثابتهٌ بيننا من عـدّه وجوهٍ مع عـدم خلوّها عن التعلّق و القيود ــ ، فلَاءن نعجز عن ادراك حقيقه الحقّ و ضـبطها أولى . و إذا ثبت عجزنا عن التحقّق بمعرفتها و إن شهدناها، فتسميتنا لها باسمٍ يدلّ عليها بالمطابقه دون استلزامه معنىً زائدا على كنه الحقيقه متعذّرٌ ضرورهً.

فـان قيـل: هب!، انّه يسـتحيل أن نضع لـذات الحقّ اسـما علما مطابقا ــ كما ذكرت ــ ، و لكن لم لايجوز أن يسـمّى الحقّ نفسـه باسمٍ يـدلّ على ذاته بالمطابقه، ثمّ يعرّفنا بـذلك فنعرف ذلك(۷) و حكمه بتعريفه، و يكون هو المسـمّى نفسه على مـا يعلمهـا، لانحن؟!؛

۱- ۱. المصدر: ــ و.

۲- ۲. المصدر: ذكرنا.

۳- ۳. هيهنا حذف المصنّف قطعهً من المصدر.

۴- ۴. المصدر: لايدرك.

۵- ۵. المصدر: و.

۶- ۶. المصدر: + لما سلف.

۷- ۷. المصدر: + الاسم.

فنقول: الجواب عن هذا من وجهين:

أحدهما: الاستقراء، فانّ هذا النوع لم نجده فی الأسماء و لا نقل إلینا عن الرسل ــ الّذین هم أعلم الخلق باللّه ــ ، و سیّما نبیّنــا محمّدٍ الّذی نعتقد أنّه أکمل الرسل و أعلمهم ــ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم ــ ؛ و لو کان لنقل إلینا. و کیف لا؟!، و مثل هذا من أهمّ ما یخبر به و أعزّه و أنفعه، سیّما فیما یرجع إلی الالتجاء إلی اللّه و التضرّع فی المهمّات إلیه ؛ و خصوصـا(۱) النبیّ ــ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم ــ یقول فی دعائه: «اللهمّ إنّی أسئلک بکلّ اسمٍ سمّیت به نفسک أو أنزلته فی کتابک أو علّمته أحدا من عبادک أو استأثرت به فی علم غیبک»، فهذا ممّا یلوح(۲) منه أنّ السؤال من الحقّ بأعزّ أسمائه و أحبّها(۳) نسبةً إلیه أنفع للسائل و آکد فی أسباب الاجابه و نیل المراد؛ و أحقّ الأسماء نسبةً إلیه ــ سبحانه ــ ماکملت دلالته علیه و یوجد معناه دون مشارکٍ فی المفهوم منه. و حیث لم نجد ذلک ــ مع مسّ الحاجه إلیه و الاسترواح الحاصل من مفهوم الدعاء النبویّ ــ دلّ علی عدم ظهور هذا الاسم من الحقّ، فهو إمّا أمرٌ[متعذرٌ (۴)]فی نفسه أو(۵) ممّا استأثر به الحقّ فی علم غیبه ــ کما اخبر صلّی اللّه علیه و آله و سلّم ــ ؛ و لو أمکن حصوله لأحدٍ من الخلق لحصل لنبیّنا ــ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم ــ ، فانّه أکرم الخلق علی اللّه و أتمّهم استعدادا فی قبول فیضه و التلقّی عنه . و لهذا منح علم الأوّلین و الآخرین.

فلوحصل له هذا الاسم ــ مع ماتقرّر انّ مثل هذا یکون أجلّ الأسماء و أشرفها و أکملها، لکمال مطابقته(۶) الذات و اختصاصه بکمال الدلاله علیها دون تضمّنه معنیً آخر یوهم اشتراکا أو یفهم تعدّدا أو کثرةً، أو غیر ذلک ــ لم یحتج أن یقول ــ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم ــ فی دعائه: «أو علّمته أحدا من عبادک أو استأثرت به فی علم غیبک». فانّ من ظفر

۱- ۱. المصدر: + و.

۲- ۲. المصدر: یستروح.

۳- ۳. المصدر: أحقّها.

۴- ۴. الزیاده من المصدر، و هذه زیادةٌ لابدّ منها.

۵- ۵. المصدر: + هو.

۶- ۶. المصدر: مطابقه.

بأجلّ ما يتوسّل به إلى الحقّ و يرغب به إليه، استغنى عن التوسّل بغيره، سيّما على سبيل الاجمال و الابهام؛ لعلوّ هـذا الاسم على مـا سواه من الأسـماء . فلمـا اسـتعمل ــ صـلّى اللّه عليه و آله و سلّم ــ فى(۱) دعائه التقاسيم المـذكوره عملاً بالأحوط و أخذا بالأولى و الأخلق(۲)، عُلم أنّه لم يكن متعيّنا عنده.

فان قيل: قد رأينا من عباد اللّه و سـمعنا أيضا عن جماعهٍ أنّهم عرفوا اسما أو أسماء للحقّ فتصرّفوا بها فى كثيرٍ من الأمور، و كانوا يـدعون الحقّ بـذلك فيما يعنّ لهم فلم يتأخّر اجابته إيّاهم فيما سألوا، و هـذا مستفيضٌ و صـحيحٌ عند المحقّقين من أهل اللّه . و من هـذا القبيـل مسأله بلعـام فى دعوته على موسـى ــ عليه السـلام ــ و قومه بالاـسم حتّى ماتوا فى التيه بعـد أن بقوا فيه حيارى ماشـاء اللّه من السـنين . و قـد ذكر ذلـك جماعهٌ من المفسّـِرين(۳) فى معنى قـوله ــ تعـالى ــ : «وَ اتْـلُ عَلَيهِـم نَبَـأَ الَّذِى آتَيْنَـاهُ آيَاتِنَا»(۴). هـذا مع أنّ بلعـام من الغـاوين ــ كما أخبراللّه(۵) ــ ، و مع ذلـك نفـذت دعوته فى موسـى ــ عليه السـلام ــ و قومه لخاصيّه الاسم؛

فنقول فى جواب ذلـك: نحن لم نمنع أن يكون للحقّ اسمٌ أو أسـماءٌ يتصـرّف بهـا فى الوجود مَن مكّنه الحقّ منها و عرّفه بشـىءٍ منهـا ، بل نتحقّق ذلك و نتيقّنه؛ و إنّما منعنا عموم[نفوذ(۶)] حكم الاسم و أن [يكون(۷)] دلالته على ذات الحقّ بالمطابقه التامّه دون تضمّنه معنىً آخر غير الذات ــ كالصفات و الأفعال و نحوهما ــ ؛ و ما ذكرتم لاينافى ما قرّرناه؛

ص : ۱۹۱

۱- ۱. فى النسختين: فى، و التغيير من المصدر.

۲- ۲. المصدر: الأحقّ.

۳- ۳. كما قال الشيخ: «و القول هو ما تقـدّم من أكثر المفسّـِرين: انّ المُعنى به بلعم بن باعورا. و من قال أميّه بن ابى صلت قال: كان أوتى علم الكتاب فلم يعمل به»، راجع: «التبيان» ج ۵ ص ۳۱، و انظر أيضاً: «مجمع البيان» ج ۲ ص ۴۹۹.

۴- ۴. كريمه ۱۷۵ الأعراف.

۵- ۵. اشاره إلى قوله ــ تعالى ــ فى مختتم الآيه: «فَاتبعَهُ الشَّيطَان فكَانَ مِن الغَاوِينَ».

۶- ۶. النسختان : ــ نفوذ، و هذه اللفظه زيادهٌ من المصدر.

۷- ۷. زياده من المصدر أيضاً.

فاعلم ذلک.

و الجواب الآخر: انّ التعريف الواصل إلينا من الحقّ بهذا الاسم لايمكن أن يكون بدون واسطهٍ أصلًا، و نحن نبيّن ذلک و نقرّره باللسان الشرعیّ و الذوقیّ؛

أمّا الشرعی: فقوله ــ تعالی ــ : «وَ مَا كَانَ لِبَشَرٍ أَن يُكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحيا أَو مِن وَرَاءِ حِجَابٍ»(۱) ــ ... الآیه ــ ؛

و أمّا الذّوقی: فانّ أقلّ ما يتوقّف عليه الخطاب حجابٌ واحدٌ، و هو نسبه المخاطبه الحاصله بين المخاطَب و المخاطِب و الخطاب من أحكام التجلّی و لوازمه . و التجلّی لا ـيكون إلاّ ـ فی مظهرٍ، و أحكام التجلّی تابعهٌ للمظاهر و أحوالها، فانّ(۲) تجلیّ الحقّ و خطابه و إن كان واحدا فانّه ينصبغ بحكم ما يصل إليه و يمرّ عليه، و المخاطب مقيّدٌ باستعدادٍ خاصٍّ و مرتبهٍ و روحانيّهٍ و حالٍ و صورهٍ و موطنٍ ــ و غيرذلک ــ . و لكلّ ما ذكرناه(۳) أثرٌ فيما يرد من الحقّ ؛ فاذا ما يرد علينا و يصل إلينا لم يبق علی ما كان عليه، و لم يصحّ ادراكنا له بحسبه، بل بحسبنا. ثمّ لو فرضنا انّه لم يلحق ذلک الخطاب تغييرٌ من حيث القابل و نسبته(۴) ــ كما صحّ و ثبت ــ لكان مجرّد تقييده بالصفه الخطابيّه و(۵) اختصاصها بمخاطبٍ واحدٍ أو مخاطبين مخرجا له عمّا كان عليه من الاطلاق و التجريد التامّ الّذی يقتضيه الحقّ لذاته ؛ فكيف و الأمر لاينفکّ عن أحكام القيود المنبّه عليها؟!.

و إذا كان الأمر علی ذلک فلامطابقه، لأنّ المقيّد بعدّه اعتباراتٍ و قيودٍ لايطابق المطلق التامّ الاطلاقَ و التجريدَ العاری عن كلّ نعتٍ و صفهٍ و حكمٍ و قيدٍ و اعتبارٍ ــ و غير ذلک ــ .

فان ادّعی أحدٌ معرفه هذا الاسم بطريق الشهود من حيث أحديّه التجلّی و الخطاب، فنقول: الذوق الصحيح التامّ أفاد أنّ مشاهده الحقّ تقتضی الفناء الّذی لايبقی معه للمشاهِد

۱- ۱. كريمه ۵۱ الشوری.

۲- ۲. المصدر: فانّه قد بيّنا انّ.

۳- ۳. المصدر: ذكرنا.

۴- ۴. فی النسختين: بسببه، و التصحيح من المصدر.

۵- ۵. المصدر: ــ و.

فضلهٌ فیضبط(۱) بها ما أدرک .

و فی التحقیق الأتمّ أنّه متی شهد أحدٌ الحقّ فانّما یشهده(۲) بما فیه من الحقّ، و ما فیه من الحقّ عبارهٌ عن تجلّیه الغیبیّ الّذی قبله المتجلّی له بأحدیّه عینه الثابته المتعیّنه فی العلم الّذی یمتاز بها من غیره من الوجه الخاصّ دون واسطهٍ، فاستعدّ به لقبول ما یبدو له من التجلّیات الظاهره فیما بعد بواسطه المظاهر الصفاتیّه و الأسمائیّه . و بهذا حصل الجمع بین قولهم: «ما یعرف اللّه إلاّ اللّه »، و قولنا: «لایمکن ادراک شیءٍ بما ینافیه» ؛ و بین دعوی العارف «انّه قد عرف اللّه معرفه ذوقٍ و شهودٍ» .

و من عرف سرّ قرب الفرائض و النوافل و ما بیّنا فی ذلک تنبّه لما أومأنا إلیه .

و علی کلّ حالٍ فنحن مقیّدون من حیث استعدادنا و مراتبنا و أحوالنا و غیر ذلک، فلانقبل إلاّ مقیّدا مثلنا و بحسبنا ـ کما مرّ ـ .

و التجلّیات الوارده علینا ـ ذاتیّهً کانت أو اسمائیّهً أو(۳) صفاتیّهً ـ فلاتخلوا عن أحکام القیود المذکوره(۴).

ثمّ نقول: و أمّا التقریر العقلی فهو أن یقال: المراد من وضع الاسم الاشاره التذکره(۵) إلی المسمّی، فلوکان للّه بحسب ذاته اسمٌ لکان المراد من ذلک الاسم ذکره مع غیره لتعریف ذلک المسمّی، فاذا ثبت بالاتّفاق أنّ أحدا لایعرف ذات الحقّ ألبتّه لم یبق فی وضع الاسم لتلک الحقیقه فائدهٌ، فثبت انّ هذا النوع من الاسم مفقودٌ.

أیضا: فالاسم الموضوع إنّما یحتاج إلیه فی الشیء الّذی یدرک بالحسّ و یتصوّر فی الوهم و ینضبط فی الخیال حتّی یمتاز بذلک الاسم(۶) إلی ذاته المخصوصه، و الحقّ ـ سبحانه ـ یمتنع ادراکه بالحواسّ، و کذا تصوّره فی الأوهام و انضباطه بمدارک العقول ؛ فیمتنع وضع الاسم

۱- ۱. المصدر: یضبط.

۲- ۲. المصدر: یشهد.

۳- ۳. المصدر: و.

۴- ۴. هیهنا حذف المصنّف قطعهً من کلام القونوی.

۵- ۵. المصدر: بذکره.

۶- ۶. المصدر: + الموضوع.

العَلَم له؛ إنّما الممكن فى حقّه ــ سبحانه ــ أن يذكر بالألفاظ الدالّه على صفاته ــ كقولنا: خالقٌ و بارى ءٌ و محسنٌ، و نحو ذلك ــ .

ثمّ(۱) المقصود من وضع الاسم العَلَم(۲) هو أن يتميّز ذلك المسمّى عمّا يشاركه فى نوعه أو جنسه أو ما كان، و الحقّ منزّهٌ عن أن يكون تحت جنسٍ أو نوعٍ، أو يشاركه أحدٌ ؛ فيمتنع وضع اسم علمٍ له.

ثمّ إنّ الاسم العَلَم لايوضع إلاّ لما كان معلوما، و الخلق لايعلمون الحقّ من حيث ذاته، فكان وضع الاسم العَلَم له محالاً.

و أيضا: فالألفاظ انّما تدلّ على ما تشخّص فى الأذهان، لا على ما فى الأعيان ــ و لهذا قيل: «الألفاظ تدلّ على المعانى و المعانى هى الّتى عناها العانى» ــ ؛ و هى أمورٌ ذهنيّهٌ . و الدليل عليه: انّه إذا رُئِى جسمٌ من بعيدٍ و ظُنَّ أنّه صخرةٌ قيل: انّه صخرةٌ، فاذا قرب و شوهدت حركته قيل: طيرٌ، فاذا قرب جدّا قيل: انسانٌ ؛ فاختلاف الأسماء لاختلاف التصوّرات الذهنيّه يدلّ على أنّ مدلول الألفاظ هو الصور الذهنيّه، لا الأعيان الخارجيّه . و ممّا يؤيّد ما ذكرنا انّ اللفظ لودلّ على الوجود الخارجى لكان إذا قال انسانٌ: «العالم قديمٌ»، و قال غيره: «انّه(۳) حادثٌ»، لزم كون العالَم قديما حادثا معا؛ أمّا إذا قلنا: الألفاظ دالّةٌ على المعانى الذهنيّه كان هذان القولان دالّين على حصول هذين الحكمين من هذين الانسانين بحسب تصوّرهما الذهنى؛ و لاتناقض فى ذلك.

و إذا صحّ أنّ مدلول الألفاظ هو ما فى الأذهان لا ما فى الأعيان ــ و الّذى فى الاذهان أمورٌ متشخّصةٌ مقيّدةٌ متميّزةٌ عن باقى المتشخّصات الذهنيّه ــ ، و الحقّ من حيث ذاته متعالٍ(۴) عن سائر التشخّصات و التصوّرات الخارجيّه و الذهنيّه و العقليّه؛ فكيف تكون

۱- ۱. المصدر: + انّ.

۲- ۲. المصدر: + له.

۳- ۳. المصدر: العالم.

۴- ۴. المصدر: معتل.

تلک(۱) الألفـاظ الیسـیره المرکّبه ــ ترکیبـا جزئیّـا ــ دالّهً علی ذاته المطلقه دلالـهً تـامّهً علی سبیل المطابقه دون اشتراکٍ بحکمٍ وضعیٍّ أو مفهومٍ مقیّدٍ بقیدٍ وضعیٍّ أو اصطلاحیٍّ؟!. هذا تعذّره بیّنٌ جدّا(۲)!.

قال بعض أهل العربیّه فی اسم «اللّه»: انّه قد خصّ بستّ(۳) خواصٍّ لاتوجد فی غیره(۴):

أوّلهـا: إنّ جمیع أسـماء الحقّ تنسب إلی هـذا الاسم، و لاینسب هو إلی شـیءٍ منها . و اسـتدلّ بقوله ــ تعالی ــ : «وَ لِلَّهِ الأَسـمَآءِ الحُسنَی فَادعُوهُ بِهَا»(۵)، فنسب جمیع أسمائه إلیه، و لم یفعل ذلک فی غیره(۶)، تنبیها علی جلالته ؛

و ثانیتها(۷): کونه لم یسمّ به أحدٌ من الخلق(۸)، و اسـتدلّوا بقوله ــ تعالی ــ : «هَل تَعلَمُ لَهُ سَمِیّا»(۹)، أی: هل تعلم شیئا یسمّی باللّه غیره؟؛

و ثالثتها(۱۰): انّهم حذفوا الیاء من أوّله و زادوا میما مشدّدا فی آخره، فقالوا: «اللهمّ »، و لم یفعل ذلک بغیره؛

و رابعتها(۱۱): انّهم ألزموا الألف و اللام عوضا من همزته، و لم یفعل ذلک بغیره؛

و خامستها(۱۲): انّهم قـالوا: یا اللّه، فقطعوا همزته و لم یفعل ذلک بغیره؛ و جمعوا بین یاء الّتی(۱۳) للنداء و الألف و اللام، و لم یفعل ذلک بغیره إلاّ فی ضروره الشعریّه؛ کقوله:

مِن أَجلِکِ ــ یَا الَّتِی! ــ تَیَّمَتْ قَلبِی وَ أَنتِ بَخِیلَهٌ بِالوَصلِ عَنِّی(۱۴)

ص : ۱۹۵

۱- ۱. المصدر: ــ تلک.

۲- ۲. هیهنا أیضاً حذف المصنّف قطعهً من کلام القونوی.

۳- ۳. المصدر: بسبع.

۴- ۴. المصدر: + من الاسماء.

۵- ۵. کریمه ۱۸۰ الأعراف.

۶- ۶. المصدر: ذلک.

۷- ۷. المصدر: و منها.

۸- ۸. المصدر: + بخلاف باقی الاسماء.

۹- ۹. کریمه ۶۵ مریم.

۱۰- ۱۰. المصدر: و منها.

۱۱- ۱۱. المصدر: و منها.

۱۲- ۱۲. المصدر: و منها.

۱۳- ۱۳. المصدر: + هی.

۱۴- ۱۴. هیهنا حذف المصنّف بیتین آخرین أوردهما القونوی استشهادا بهما.

و سادستها(۱): تخصیصـهم إیّاه بحالهٍ لا‌یکون لغیره، و هو ادخالهم التاء علیه فی قولهم : تاللّه لاأفعل، و: أیمن اللّه لأفعلنّ»(۲)؛ انتهی کلامه.

فقد ظهر ممّا ذکرناه انّ حقیقته المقدّسه باعتبار الأحدیّه الغیبیّه لاوضع للألفاظ بازائها، إذ لایمکن له اشارهٌ عقلیّهٌ کما لایمکن له اشارهٌ حسّیّهٌ؛ و هذا سرّ قوله ــ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم ــ : «انّ اللّه احتجب عن العقول کما احتجب عن الأبصار، و إنّ الملأ الأعلی یطلبونه کما أنتم تطلبونه»(۳).

فلذا اختلفوا فی أنّ موضوع لفظه الجلاله ماذا؟؛

فقیل: <الأقسام الواقعه علی المسمّیات تسعهٌ :

أوّلها: الاسم الّذی بحسب ذاته ــ کزیدٍ ــ ؛

و ثانیها: اسمه بحسب جزءٍ من أجزائه ــ کالحیوان علی الانسان ــ ؛

و ثالثها: اسمه بحسب صفهٍ حقیقیّهٍ قائمهٍ بذاته ــ کالاسود و الحارّ ــ ؛

و رابعها: اسمه بصفهٍ اضافیّهٍ ــ کالمالک و المملوک(۴) ــ ؛

و خامسها: اسمه بصفهٍ سلبیّهٍ ــ کالجاهل و الأعمی ــ ؛

و سادسها: اسمه بصفهٍ حقیقیّهٍ مع إضافهٍ لها إلی الشّیء ــ کالعالم و القادر ــ ؛

و سابعها: اسـمه بصفهٍ حقیقیّهٍ مع صفهٍ سلبیّهٍ ــ کاطلاق «الجوهر» بمعنی الوجود بالفعل لا فی موضوعٍ علی ما له وجودٌ زائدٌ علی مهیّهٍ ــ ؛

و ثامنها: اسمه بصفهٍ اضافیّهٍ مع صفهٍ سلبیّهٍ ــ کالأوّل، فانّ معناه سابقٌ غیر مسبوقٍ ــ ؛

ص : ۱۹۶

۱- ۱. المصدر: و منها.

۲- ۲. راجع: «اعجاز البیان» ص ۱۶۹. و لتحریر الکلام علی نحوٍ أوضح و أکمل راجع: «مصباح الأنس» ص ۲۹۷.

۳- ۳. راجع: «بحار الأنوار» ج ۶۹ ص ۲۹۲، «تفسیر القرآن الکریم» ــ لصدرالمتألّهین ــ ج ۴ ص ۳۴.

۴- ۴. المصدر: + و المتیامن و المتیاسر.

و تاسعها: اسمه بصفهٍ(۱) حقیقیّهٍ مع اضافهٍ و سلبٍ .

فهذه أقسام الأسماء المقوله علی الشیء، و لاتکاد تجد اسما خارجا عنها _ سواءٌ کان للّه أو لمخلوقاته _ .

فاذا تقرّر هذا فلقائلٍ أن یقول لمّا تبیّن و تحقّق: انّ حقیقته _ تعالی _ المقدّسه عن لوث الأفهام و الأوهام بحسب الهویّه(۲) الغیبیّه غیر قابلهٍ لاسم و لا رسم و لاحدٍّ و لا اشارهٍ، و إنّما ألفاظ(۳) الأسماء و الصفات جاریهٌ علی ذاته باعتبار مفهوماتٍ هی نعوتٌ کمالیّهٌ أو اضافیّهٌ _ سواءٌ کانت سلبیّهً أم لا(۴) _ .

لکن لقائلٍ أن یعارض ذلک و یقول: انّ اسم اللّه لو لم یکن موضوعا للذات لکان إمّا موضوعا لصفهٍ کمالیّهٍ بخصوصها _ کالعالم مثلاً أو القادر، أو غیرهما _ ، فکان المفهوم من کلمه «اللّه» هو بعینه المفهوم من «العالم» مثلاً؛ و لو لم یکن لقولنا: «اللّه عالمٌ» معنیً زائدا علی معنی أحد جزئیه _ بل مثل قولنا: «اللّهُ اللّه»، أو: «العالمُ عالمٌ»، حیث لم یفد المجموع معنیً غیر ما أفاده أحد جزئیه _ ؛ و التالی باطلٌ، فالمقدّم مثله؛

و إمّا أن یکون موضوعا لصفهٍ إضافیّهٍ(۵) _ کالأوّلیّه و السببیّه و الآخریّه و الغائیه _ ، و هو أیضا باطلٌ بمثل البیان المذکور؛

و إما أن یکون موضوعا للسلوب المحضه _ کالقّدوسیّه و الفردیّه و الجلاله _ ؛ و هو ظاهر الاستحاله، لأنّا لانفهم من هذا اللفظ إلّا تحصّل أمرٍ حقیقیٍّ أو اضافیٍّ، لارفع أمرٍ ؛

و إمّا أن یکون موضوعا لجزءٍ من الذات ؛ و هو أیضا مستحیلٌ، لاستلزامه ترکّب الواجب _ تعالی عنه علوّا کبیرا _ . و حالکونه(۶) موضوعا للمرکّب عن بعض المعانی

ص : ۱۹۷

۱- ۱. المصدر: تاسعها صفه.

۲- ۲. المصدر: هویّته.

۳- ۳. النسختان: + و.

۴- ۴. هیهنا قطعهٌ من کلام صدرالمتألّهین حذف فی النقل، و کان من الواجب علی المصنّف أن ینقلها، لمکان احتیاج المعنی إلیها.

۵- ۵. المصدر: + محضه.

۶- ۶. المصدر: و الحال فی کونه.

المذکوره مع بعضٍ یعرف بما ذکرناه من الاستحاله.

فلم یبق من الاحتمالات التسعه المذکوره(۱) إلّا واحدٌ ؛ و هو کون الاسم اللّه واقعا علی الذات دالاًّ علیها مطابقهً، لاستحاله غیره. لما علمت من استحاله التوالی بأسرها عند فرض المقدّمات الثمانیه المحتمله فی بادی الرأی(۲)، و إنّ فساد التوالی بأسرها(۳) یستلزم فساد المقدّمات . و کذا استحاله المفهوم المردّد بین التوالی یستلزم استحاله المفهوم المردّد بین شقوق المقدّم، و استحالته یوجب ثب_وت نقیضه؛ و هو الّذی ادّعین_اه من کون لفظ الجلاله بازاء الذات الأحدیّه المعرّاه عن الاعتبارات _ حقیقیّهً کانت أو اضافیّهً أو سلبیّهً _ ، و إلّا یلزم کون هذا الاسم مع جلالته مهملاً غیر موضوعٍ لمعنيٍ؛ و هو ظاهر البطلان.

أقول فی الجواب: انّ هذا الاسم فی التحقیق(۴) من الأعلام الجنسیّه للذات المستجمعه للصفات الکمالیّه(۵)، فهو علمٌ لهذا المفهوم الجامع(۶). و لیس من أسماء الأجناس؛ إذ لیس اسم جنسٍ لذاته، لعدم کونه _ تعالی _ کلّیا طبیعیّا _ کما زعمته طائفهٌ من المتص_وّفه، تعالی اللّه عن ذلک علوّا کبیرا _ ؛ و لاأیضا اسم جنسٍ لصفهٍ من الصفات بخصوصها _ کما مرّ ذکره _ ، فلم یبق من الاحتمالات إلّاما ادّعیناه، إذ لایرد علیه شیءٌ من(۷) الایرادات المذکوره؛ و هو خارجٌ عن الشقوق التسعه المذکوره المشهوره.

و دعوی انحصار أقسام الأسامی فیما ذکر ممنوعٌ، لأنّه غیر مستندٍ إلی أمرٍ عقلّیٍ، بل مجرّد استقراءٍ غیرتامٍّ یکاد یوجد اسمٌ خارجٌ عن الجمیع _ سواءٌ کان للّه أو لغیره، و سواءٌ کان

۱- ۱. المصدر: + الحاصله من وقوع الاسماء علی المسمّیات.

۲- ۲. المصدر: النظر.

۳- ۳. المصدر: _ باسرها.

۴- ۴. المصدر: + الّذی لا مجمجه فیه.

۵- ۵. المصدر: + بأسرها، المنزّهه عن النقائص الامکانیه برمّتها.

۶- ۶. المصدر: + المقدّس المنحصر فی ذات الواجب القیّوم بذاته.

۷- ۷. المصدر: + النقوض و.

الواضع هو اللّه أو غيره ـ(۱)>.

قـال بعض العرفـاء: «رتب الأسـماء ثلاـثهٌ، ذاتيّهٌ و وصـفيّهٌ و فعليّهٌ، لأنّ الاسم إنّما يطلق على الـذات باعتبار نسـبهٍ و تعيّنٍ، و ذلك الاعتبار إمّا أمرٌ عدميٌّ نسبیٌ محض ـ كالغنیّ و الأوّل و الآخر ـ ؛

أو غير نسبیٍّ ـ كالقدّوس و السلام ـ ؛ و يسمّى هذا القسم: «أسماء الذات»؛

أو معنیً موجودٌ يعتبره العقل من غير أن يكون زائـدا على الذات خارج العقل، فانّه محالٌ ؛ و هو إمّا أن لايتوقّف على تعقّل الغير ـ كالحقّ و الواجب ـ ؛

و إمّا أن يتوقّف علـى تعقّل الغير دون وجوده ـ كالعالم و القادر ـ ، و يسمّى هذه: «أسماء الصفات»؛

و إمّا أن يتوقّف على وجود الغير ـ كالخالق و الرازق ـ ، و يسمّى: «أسماء الأفعال »، لأنّها مصادر الأفعال».

و قال الشـيخ داود القيصـرى: «إنّ للحقّ ـ سبحانه و تعالى ـ بحسب «كُلَّ يَومٍ هُو فِى شَأنٍ»(۲) أؤ شؤوناتٍ أو تجلّيّاتٍ فى مراتبه الإلآـهيّه، و إنّ له بحسب شؤونه و مراتبه صـفاتٌ و أسـماء . و الصـفات إمّا ايجابيّهٌ؛ أو سـلبيّهٌ؛ و الأوّل إمّا حقيقيّهٌ لااضافه فيها ـ كالحياه و الوجوب ـ ، أو اضافيّهٌ محضه ـ كالأوّليّه و الآخريّه ـ ؛ أو ذواضافهٍ ـ كالربوبيّه و العلم و الاراده ـ ؛ و الثانى كالغنى و القدّوسيّه و السبّوحيه . و لكلٍّ منها نوعٌ من الوجود سواءٌ كانت ايجابيّهً أو سلبيّهً، لأنّ الوجود يعرض العدم و المعدوم أيضا من وجهٍ، و ليست إلاّـ تجلّيـات ذاته ـ تعـالى ـ بحسب مراتبه الّتى تجمعهـا مرتبه الألـوهيّه المنعوته بلسان الشـرع بالعماء»(۳)؛ انتهى كلامه.

ص : ۱۹۹

۱- ۱. قارن: تفسير القرآن الكريم ـ لصدرالمتألّهين ـ ج ۴ ص ۳۴.

۲- ۲. كريمه ۲۹ الرحمن.

۳- ۳. راجع: «شرح فصوص الحكم» للقيصرى، المقدّمات، الفصل الثانى ص ۴۳.

فالأسماء مع كثرتها منحصرةٌ فی هذه الثلاثه و إن كان كلّها فی الحقیقه أسماء الذات؛ و لذا قیل: «أحدٌ بالذات كلّ بالأسماء». و قد یجمع بعض الأسماء المراتب الثلاث _ كالربّ مثلا، فانّه من حیث دلالته علی الذات یسمّی باسم الذات، و من هذا الباب ما ورد: «كان ربّا إذ لامربوب»(۱)؛ و بمعنی المالك یدلّ علی الصفه ؛ و بمعنی المصلح یدلّ علی الفعل _ .

و لا یخفی إنّ ما ذكر فی هذه التقاسیم من الاسماء الذاتیه لاینافی ما ذكرنا من عدم وضع الاسم المخصوص للذات الأحدیّه الصرفه مع قطع النظر عن النسب و الإضافات.

و یدلّ علی ما ذكره فی الكافی فی الحدیث الثانی من باب حدوث الأسماء، عن ابن سنان قال: «سألت أباالحسن الرضا _ علیه السلام _ : هل كان اللّه عزّ و جلّ _ عارفا بنفسه ؟ _ ... إلی أن قال _ : فلیس یحتاج أن یسمّی لنفسه، و لكنّه اختار لنفسه اسماء لغیره یدعوه بها، لأنّه إذا لم یدع باسمه لم یعرف _ ... الحدیث _ »(۲)؛ أی: فلیس اللّه _ تعالی _ بمحتاجٍ إلی أن یسمّی ذاته باسمٍ لكونه متمیّزا بذاته عن سواه، و لكنّه _ تعالی _ اختار لنفسه اسماء لائقهً بذاته لأجل غیره لأن یدعوه بها و یسأل مآربه و مقاصده عنه _ تعالی _ ، و لأن یعرف اللّه بتلك الأسماء إذ لیس لكلّ أحدٍ أن یعرف المعانی الإلآهیّه و المعارف الربّانیّه إلاّ بوسیله الأسماء المسموعه.

ثمّ اعلم! أنّ اسم اللّه عند أكابر العرفاء عبارهٌ عن مرتبه الألوهیّه الجامعه لجمیع الشؤون و الاعتبارات و النعوت و الكمالات المندرجه تحتها جمیع الأسماء و الصفات الّتی لیست إلاّ لمعات نوره و شؤون ذاته، فهذا الاسم یجمع الأسماء كلّها، و مسمّی اللّه یشمل مسمّی الأسماء كلّها؛ كما أنّ الوجود الأحدیّ منبع الوجودات كلّها.

و لیس للذات الأحدیّه اسمٌ و لا رسمٌ و لاحدٌّ و لابرهانٌ _ كما هو مقرّرٌ فی محلّه _ . فهذه المعانی الأسمائیّه و الصفاتیّه _ الّتی یعبّر عنها بالمرتبه الإلآهیّه _ هی أوّل كثرهٍ وقعت فی

ص : ۲۰۰

۱- ۱. راجع: «بحار الأنوار» ج ۵۷ ص ۱۶۵، «التوحید» ص ۳۰۹.

۲- ۲. راجع: «الكافی» ج ۱ ص ۱۳۳ الحدیث ۲، و انظر: «بحار الأنوار» ج ۴ ص ۸۸.

الوجود برزخٌ بين الحضـره الأحديّه الغيبيّه و بين المظاهر الأمريّه و الخلقيّه ؛ فهو أوّل ظهور الحقّ فى مظاهر الأسماء و الصفات؛ و علّه هـذا الظهور الحبّ الذّاتی ــ كما قال فى الحديث القدسـى: «كنت كنزا مخفيّا ... إلى آخره»(۱) ــ . و هذا الاسم بعينه جامعٌ بين كلّ صـفتين متقابلتين ــ كالرحمه و الغضب، و اللطف و القهر، و الرضا و السخط، و غيرها من النعوت الجماليّه و الجلاليّه ــ . و فى كـلٍّ من المتقـابلين شوبٌ من الآخر، فلكـلّ جمالٍ جلالٌ ــ كالـدهشه و الهيمان الحاصل من الجمال الإلآهى، فانّها عبارةٌ عن انقهار العقل منه و تحيّره فيه ــ ، و لكلّ جلالٍ أيضا جمالٌ ــ و هواللطف المستور فى القهر الإلآهی ــ ، كما أشير فى قوله ــ تعالى ــ : «وَ لَكُم فِى القِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِى الأَلبَابِ»(۲)؛ و فى قوله: «من قتلته فأنا ديته»(۳).

و قد لاحظ هذا من ذهب من الأصـحاب انّه لايسوغ للذاكر إفراد شـىءٍ من الأسماء المتقابله من مقابله، بل الحقيق بحسن الأدب القِران بين كلّ متقابلين من الأسماء المقدّسه. و ذلک لأنّ مسمّى اللّه يشملها كلّها.

و لاشت__راک الذات بين الأسم__اء و الصفات الّتى هى من وجهٍ عين الذات ــ كما علمت ــ قال أميرالمؤمنين ــ عليه السلام ــ : «سـبحان من اتّسـعت رحمته لأوليائه فى شـدّه نقمته، و اشـتدّت نقمته لأعـدائه فى سـعه رحمته»(۴)؛ و من هيهنـا يُعلم سـرّ قوله: «حفّت الجنّه بالمكـاره و حفّت النـار بالشـهوات»(۵). و القِران بين كـلّ اسـمين لأنّ الـذات مع كـلّ صـفهٍ اسمٌ، و هـذه الأسـماء الملفوظه أسـماء الأسماء؛ و التكثّر فيها بحسب تكثّر النعوت و الصفات . و ذلک إنّما يكون باعتبار مراتبه الغيبيّه و شؤونه الإلآهيّه الّتى هى مفاتيح الغيب . فانّ للّه ــ تعالى ــ أسماء هى

۱- ۱. مضى منّا تخريج الحديث، راجع: ص ۱۷۲ التعليق ۱.

۲- ۲. كريمه ۱۷۹ البقره.

۳- ۳. هـذه القوله من المشـهورات بين المتصوّفه و العرفاء، فانظر مثلاً: «شـرح العارف الكاشانى على فصوص الحكم» ص ۷۴، و لم أجد لها مأخذاً فى مصادرنا الروائيه.

۴- ۴. راجع: «بحار الأنوار» ج ۴ ص ۳۱۰، ج ۷۷ ص ۳۰۷.

۵- ۵. راجع: «بحار الأنوار» ج ۷۰ ص ۷۸.

مفاتیح الغیب و لها لوازم تسمّی بالأعیان الثابته، کلّها فی غیب الحقّ ــ تعالی ــ و حضرته العلمیّه لیست إلّا شؤونه و أسمائه الداخله فی الاسم الباطن ؛ فلمّا أراد الحقّ ــ تعالی ــ ایجادهم لیتّصفوا بالوجود فی الظاهر ــ کما اتّصفوا بالثبوت فی الباطن ــ أوجدهم بأسمائه الحسنی؛

فأوّل مراتب ایجادهم اجمالاً فی الحضره العلمیّه ــ الّتی هی الروح الأوّل ــ ، لیدخلوا تحت حکم الاسم «الظاهر»؛

ثمّ فی المظاهر الأمریّه و الخلقیه .

فالوجود یتجلّی أوّلاً بصفهٍ من الصفات، فیتعیّن و یمتازعن الوجود المتجلّی بصفهٍ أخری، فیصیر حقیقهً مّا من الحقائق الأسمائیه . فالفرق بین ذاته ــ سبحانه ــ و بین أسمائه <و صفاته کالفرق بین الوجود و المهیّه فی ذوات المهیّات، إلّا أنّه ــ سبحانه ــ(۱) لامهّیه له، لأنّه صرف أنیّهٍ انبجست منه الانیّات کلّها. فکما أنّ الوجود موجودٌ فی نفسه و المهیّه لیست موجودهً فی نفسها من حیث نفسها ــ بل من حیث الوجود ــ ، فکذلک صفات الحقّ و أسماؤه موجوداتٌ لا فی أنفسها من حیث أنفسها، بل من حیث الحقیقه الإلآهیّه(۲)>. و هذا الوجود من حیث الإلآهیّه الّذی هو من حیث الاطلاق حقیقه اسم اللّه المتضمّن لسائر الأسماء. و أمّا الذات من حیث هی فلا اسم لها، إذ لیست هی محلّ أثرٍ و لا معلومهٍ لأحدٍ، و إنّما الأسماء للتعریف و التمییز؛ و هو بابٌ ممنوعٌ لکلّ ما سوی اللّه بالقیاس إلیه!؛ فلایعلم اللّه إلاّ هو ــ کما عرفت ــ . فموجودات العالم بأسرها مظاهر لأسمائه الحسنی .

فهو ــ سبحانه ــ یخلق و یدبّر کلّ نوعٍ من الأنواع باسمٍ من الأسماء، و ذلک الاسم هو ربّ ذلک النوع، و اللّه ــ سبحانه ــ ربّ الأرباب . و إلی هذا أشیر فی کلامٍ أهل البیت ــ علیهم السلام ــ فی أدعیتهم بقولهم«بالاسم الّذی خلقت به العرش، و بالاسم الّذی خلقت به

ص : ۲۰۲

۱- ۱. المصدر: إلّا انّ الواجب.

۲- ۲. قارن: «الشواهد الربوبیّه» ص ۳۸.

الکرسی، و بالاسم الّذی خلقت به الأرواح»(۱)؛ إلی غیر ذلک من هذا النمط .

و الاسم الأعظم هو ربّ الانسان الکامل، لأنّه غایه الوجود، فکما أنّ کلّ نوعٍ تحته أفرادٌ لاتحصی، فکذلک کلّ اسمٍ من الأسماء الکلّیّه تحته أسامی جزئیّهٍ لاتتناهی هی کلمات اللّه الّتی لاتنفد، بها یدبّر تلک الأفراد . فاللّه یدبّر کلّ أمرٍ باسمٍ من أسمائه، فادعوه عند الافتقار إلی ذلک الاسم به؛ إمّا بلسان الحال ـ کما أنّ الجاهل إذا طلب العلم یدعوه باسمه العلیم، و المریض إذا طلب الشفاء یدعوه باسمه الشافی، و الفقیر إذا طلب الغنی یدعوه باسمه الغنیّ، کلٌّ بتحصیل الاستعداد الّذی یستلزم قبوله لتأثیر ذلک الاسم و أثر تلک الصفه ـ ؛

و إمّا بلسان القال ـ کما قال الأوّل یا ربّ، یرید به یا علیم، لاختصاص ربوبیّته بذلک الاسم؛ و الثانی یرید بیا ربّ: یا شافی؛ و الثالث: یا مغنی ـ ؛

و إمّا بلسان الفعل ـ کما یدعوه الطالب السالک باتّصافه بتلک الصفه، فاذا غنی عن علمه بعلمه دعاه باسمه العلیم، و إذا وجد شفاء دائه منه و حصل له أن یشفی غیره باتّصافه بصفه الشفاء دعاه باسمه الشافی، و إذا استغنی عن فقره به دعاه باسمه المغنی ـ . و هذه هی الدعوه المأمور بها الموحّدین من المؤمنین، فلیمتثلوا !.

فحظّ العبد من الجلاله ـ کما قیل ـ التألّه بأن یکون مستغرق القلب و الهمّه باللّه، و لایری غیره و لایلتفت إلی ما سواه ؛ و یصیر فی الأسماء مستغرقا فی الفناء.

قال بعض أهل التحقیق: «اللّه هو الاسم الجامع المطلق الّذی لا یتقیّد بقیدٍ و لا یتعیّن بحکم أصلًا، و جامعیّته باعتبار أنّه للذّات فی المرتبه الأحدیّه من جهه أخذه من حیث هو اسمٌ للذات، و للذات فی مرتبه الواحدیّه أیضاً من جهه احاطته بجمله الأسماء و الصفات الجمالیّه و الجلالیّه»؛ انتهی.

و هو کما تری!.

ص : ۲۰۳

---

۱ – ۱. ما وجدته. و قریب منه: «... بالاسم الّذی خلقت به العرش و الکرسی و بالاسم الّذی خلقت به الروحانیّین» راجع: «بحار الأنوار» ج ۹۱ ص ۱۸۲.

و قال صاحب الفتوحات المكّيه: «جمعيّته باعتبار استغنائه عن الغير و احتياج الغير إليه. و الأوّل يفيد الجلال، و الثانی الجمال؛ و الكمال عبارةٌ عن مجموع الصفتين»(۱).

قيل: اللّه اسمٌ للذات لجريان النعوت عليه؛

و قيل: هو اسمٌ للذات مع جمله الصفات الإلآهيّه، فاذا قيل: اللّه، فمعناه الذات الموصوفه بالصفات الخاصّه _ و هی صفات الكمال و نعوت الجلال _ ؛

و قيل: انّه اسمٌ للمعبود الحقّ الجامع لصفات الإلآهيّه المنعوت بنعوت الربوبيّه المتفرّد بالوجود الحقيقی، فانّ كلّ موجودٍ سواه غير مستحقٍّ للوجود بذاته، و إنّما استعار الوجود منه _ تعالی _ ؛ فهو من حيث ذاته هالكٌ و من حيث موجده موجودٌ، فكلّ موجودٍ هالكٌ إلاّ وجهه.

و فی الكافی(۲) و التوحيد(۳) عن أبی الحسن موسی _ عليه السلام _ انّه سئل عن معنی «اللّه» ؟ فقال: «استولی علی ما دقّ و جلّ» .

قال صاحب الوافی: «لمّا كان اللّه اسما للذّات الأحديّه القيّوميّه فسّر بما يختصّ به الذات، و هو استيلاؤها علی الدقيق و الجليل»(۴).

و اعلم! أنّ فی الخبر أسقاطا، فانّه متنا و سندا مذكورٌ فی الإحتجاج، و فيه: «و سئل عن معنی قول اللّه: «عَلَی العَرْشِ اسْتَوَی»(۵)؟

فقال: استوی(۶) علی ما دقّ و جلّ»(۷)؛

فعلی ذلک لادخل له فيما نحن فيه؛ فتدّبر!.

۱- ۱. لم أعثر علی العباره فی «الفتوحات المكّيه».

۲- ۲. راجع: «الكافی» ج ۱ ص ۱۱۴ الحديث ۳.

۳- ۳. راجع: «التوحيد» ص ۲۳۰ الحديث ۴.

۴- ۴. راجع: «الوافی» ج ۱ ص ۴۷۰ فی التذييل علی الحديث ۳۸۰.

۵- ۵. كريمه ۵ طه.

۶- ۶. المصدر: استولی.

۷- ۷. راجع: «الاحتجاج» ج ۲ ص ۳۲۷ الرقم ۲۶۵.

و لأجل جامعيّته المذكوه قيل: هو الاسم الأعظم؛

و قيل: أعظميّته لأجل تكرّره فى سبعٍ و ثمان مأهٍ و الفين موضعا فى القرآن؛

و قيل: كون اللّه اسما أعظم أقرب من التحقيق، لاختصاصه بالذات الأحديّه.

و قال حجّه الاسلام: «لمّا كان هذا الاسم دالاًّ على الذات الجامع لجميع الصفات الكماليّه بخلاف سائر الأسماء، كان باطلاق اسم الأعظم أحقّ و أحرى» .

و قال الشيخ النجم الكبرى فى طوالع التنوير من مطالع التفسير: «دليل أعظميّه هذ الاسم انّه بكلّ لسانٍ مذكورٌ و فى كلّ طائفهٍ مشهورٌ، يعلمه المؤمن والكافرو يعرفه الموحّد و الملحد، كما قال ــ عزّ من قائل ــ : «وَ لَئِنْ سَئَلتَهُم مَن خَلَقَهُم لَيَقُولُنَّ اللَّهُ»(١)، و المشركون مقرّون بأنّ الشفاعه عند اللّه ــ كما قال سبحانه: «هَؤُلاَآءِ شُفَعَاؤُنَا عِندَ اللَّهِ»(٢) ــ .

قال المولوى:

رفتم به كليسياى ترسا و يهود ترسا و يهود را همه رو به تو بود

از ياد وصال تو به بت خانه شدم تسبيح صنم زمزمه ذكر تو بود

سُئل عن سلطان العارفين عن اسم الأعظم؟

قال: «أسماء اللّه كلّها عظيمهٌ!»(٣).

روى الصدوق فى كتاب التوحيد انّ رجلاً قام إلى أميرالمؤمنين علىّ بن أبى طالب ــ عليه السلام ــ ، فقال: «يا أميرالمؤمنين!، أخبرنى عن بسم اللّه الرّحمن الرّحيم(۴)!

فقال ــ عليه السّلام ــ : إنّ قولك «اللّه» أعظم اسمٍ من أسماء اللّه ــ عزّ و جلّ ــ ، و هو الاسم الّذى لاينبغى أن يسمّى به غير اللّه و لم يتسمّ به مخلوقٌ ــ ... الحديث ــ »(۵).

١- ١. كريمه ٨٧ الزخرف.

٢- ٢. كريمه ١٨ يونس.

٣- ٣. لم أعثر عليه. و حكى عنه انّه حين سئل عن الاسم الأعظم قال: «و أىّ اسمٍ من أسمائه ــ تعالى ــ ليس بأعظم؟»، انظر: «لطائف الاعلام» ص ٩٢، «كشف الغايات فى شرح ما اكتنفت عليه التجلّيات» ص ٩٠.

۴- ۴. المصدر: + ما معناه؟.

٥- ٥. راجع: «التوحيد» ص ٢٣١.

فان قلت: فعلى ما ذكرت لابدّ أن يكون هذا الاسم مسمّاه الذات الأحديّه، لأنّ شرف الاسم بشرف المسمّى، كما أنّ شرف العلم بشرف المعلوم!؛

قلنا: قد مرّ أنّ الذات الأحديّه باعتبار الهويّه الغيبيّه لاوضع للألفاظ بازائها، إذ لايمكن له اشارةٌ عقليّةٌ كما لايمكن الاشاره الحسّيّه؛ بل انّه _ سبحانه _ من هذه الحيثيّه مجهولٌ مطلقٌ لماسوى ذاته، و المجهول المطلق من حيث هو مجهولٌ مطلقٌ لايخبر عنه و لايذكر و لايشار إليه بوجهٍ من الوجوه . و هذا لايقدح فى كون هذا الاسم أعظم من أسماء اللّه _ عزّ و جلّ _ و أشرف الأذكار، فانّ المذكور هو المسمّى فى كلّ ذكرٍ و اسم من الأذكار و الأسماء الحسنى معنى من المعانى العقليّه الاعتقاديّه الصادقه فى حقّه _ تعالى _ اللائقه بجناب إلآهيّته و قيّوميّته. وليس شىءٌ منها نفس ذاته المقدّسه، لتعاليه عن أن يحوم حول ادراكه فكرٌ أو قياسٌ أوتنال ذاته حسٌّ أو وهمٌ أو عقلٌ، إلاّ أنّ ما يدلّ عليه هذا الاسم باعتبار الاستجماع _ الّذى ذكرناه _ لم يبعد أن يقال: انّه أشرف المذكورات الدالّه عليها سائر الأسماء .

<ثمّ القائلون بأنّ الاسم الأعظم الّذى هو المعلوم(۱)، اختلفوا فيه(۲)؛

فمنهم(۳) من قال: انّه هو «اللّه» _ كما عرفت(۴) _ . و يؤيّده ما روى عن أسماء بنت زيدٍ انّها روت عن النبيّ _ صلّى اللّه عليه و آله و سلّم _ انّه قال: «اسم اللّه الأعظم فى هاتين الآيتين: «وَ إِلَآهُكُم إِلَهٌ وَاحِدٌ لَا إِلَهَ إِلاَّ هُوَ الرَّحمَنُ الرَّحِيمُ»(۵)، و فاتحه سوره آل عمران: «اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلاَّ هُوَ الحَيُّ القَيُّومُ»(۶)»(۷).

و عن بريده: إنّ رسول اللّه _ صلّى اللّه عليه و آله و سلّم _ سمع رجلاً يقول: «اللهمّ إنّى

۱- ۱. المصدر: الاسم الاعظم معلومٌ.

۲- ۲. المصدر: على وجوه.

۳- ۳. لقد غيّر المصنّف هيهنا تسلسل عبارات المصدر، ففى المصدر يذكر هذا القول _ القائل بانّ الاسم الأعظم هو اللّه _ فى نهايه الأقوال و الحال انّ المصنّف ذكره فى بدايتها.

۴- ۴. حذف المصنّف هيهنا قطعةً من كلام المصدر، و جعل بدلاً منها قوله: «كما عرفت».

۵- ۵. كريمه ۱۶۳ البقره.

۶- ۶. كريمه ۲ آل عمران.

۷- ۷. راجع: «بحار الأنوار» ج ۹۳ ص ۲۲۷، «سنن ابن ماجه» ج ۲ ص ۱۲۶۷ الحديث ۳۸۵۵.

أسألك بأنّى أشهد أنّك أنت اللّه لا إله إلاّ أنت، الأحد الصمد الّذى لم يلد و لم يولد و لم يكن له كفوا أحد ؛

فقال: و الّذى بيده نفسى لقد سأل اللّه بالاسم الأعظم الّذى إذا دعى به أجاب، و إذا سئل به أعطاه»(۱). و لا شكّ انّ الاسم فى الآيتين و الحديثين أصلٌ و الصفات مترتّبةٌ عليه.

و منهم من قال: هو «ذوالجلال و الاكرام»، متمسّكا بقوله ــ صلّى اللّه عليه و آله و سلّم ــ : «ألظّوا بيا ذا الجلال و الإكرام»(۲)؛

و رُدّ بأنّ الجلال من الصفات السلبيّه و الاكرام من الاضافيّه؛ و من البيّن انّ الذات المأخوذه مع الصفات الحقيقيّه أو الذات المطلقه المأخوذه بلا قيدٍ أشرف من السلوب و الاضافات.

و منهم من قال: انّه «الحىّ القيّوم»(۳)، لأنّه كالمحيط بجميع مباحث العلم الإلآهى، لأنّ كونه قيّوما يقتضى أن يكون قائما بذاته و أن يكون مقوّما لغيره، و كونه قائما بذاته يقتضى اتّصافه بالوحده الحقيقيّه الموجبه لنفى الكثره و التحيّز و الحلول و الجهه و الاشاره الحسّيّه؛ و كونه مقوّما لغيره يقتضى حدوث كلّ ما سواه و اسناد الكلّ إليه . و لورود الخبر: بأنّ الاسم الأعظم فى آيه الكرسى(۴)؛ و لقوله ــ صلّى اللّه عليه و آله و سلّم ــ لأبىّ بن كعب: «ما أعظم آيةً فى كتاب اللّه ؟

فقال: اللّه لا اله إلاّ هو الحىّ القيّوم ؛

۱- ۱. ما وجدته.و قريب منه يوجد فى «بحار الأنوار» ج ۹۳ ص ۲۲۳.

۲- ۲. راجع: «بحار الأنوار» ج ۹۳ ص ۲۳۵.

۳- ۳. كما حكى الفنّارى عن القونوى انّه قال: «انّ الحىّ القيّوم فى التحقيق اسمٌ مركّبٌ من اسمين و انّه من بعض اجزاء الاسم الأعظم»، راجع: «مصباح الأنس» ص ۲۹۰.

۴- ۴. المصدر: ــ لأنّه كالمحيط ... الكرسى.

فقال: ليهنّئک العلم يا أبا المنذر!»(۱).

بيانٌ: «ليهنّئک» مأخوذٌ من هنأ الطعام يهنّأه هنأةً، أی: صار هنيئا و سائغا . و هذا دعاءٌ له بتيسير العلم و رسوخه له(۲).

و عورض بأنّ الحیّ هو الدرّاک الفعّال، و هذا ليس فيه عظمةٌ . و لأنّه صـفةٌ ؛ و أمّا القيّوم فمعناه كونه قائما بنفسه مقوّما لغيره، و الأوّل مفهومٌ سلبیٌّ _ و هو استغناؤه عن غيره _ ، و الثانی إضافیٌّ.

و منهم من قال: أسماء اللّه كلّها عظيمةٌ لاينبغی أن يتفاوت بينها _ كما مرّ _ ؛

و ردّ بما مرّ من أنّ اسم الذات أشرف من اسم الصفه؛

و فيه: إن الذات الصرف(۳) لم يوضع له اسمٌ _ كما عرفت _ .

فالأولی(۴) أن يقال: انّ المفهوم من بعض الأسـماء أشرف من بعضٍ بكثيرٍ؛ إلّا أنّ القول بأنّ الاسم الأعظم غير منحصرٍ فی واحدٍ أو اثنين غير بعيدٍ عن الصواب _ كما سنشير إليه _ .

و به يندفع التدافع بين النصوص الوارده فی أعظميّه اسمٍ و الوارده فی أعظميّه اسمٍ آخر(۵)>.

تذنی_بٌ

<اعل_م! أنّه قد اختلف كلمه أهل الكلام فی أنّ الاسم مطلقا هل هو عين المسمّی، أو غيره؟

ص : ۲۰۸

۱- ۱. راجع: «تفسير القرطبی» ج ۳ ص ۲۶۸، «تفسير ابن كثير» ج ۱ ص ۴۵۰، «الدرّ المنثور» ج ۱ ص ۳۲۲.

۲- ۲. البيان اضافةٌ من المصنّف فی المتن، فلم يوجد فی المصدر.

۳- ۳. المصدر: البحته.

۴- ۴. المصدر: و الأولی.

۵- ۵. قارن: «تفسير القرآن الكريم» _ لصدرالمتألّهين _ ج ۴ ص ۳۷. و هو تحريرٌ لما ذكره الرازی ، راجع: «التفسير الكبير» ج ۱ ص ۱۱۵ ذيل المسئله الثانيه عشره.

فالأوّل منسوبٌ إلى الأشاعره؛

و الثانی: إلى المعتزله .

و المتأخّرون عن آخرهم ـ حتّى الفضلاء و النحارير ! ـ تحيّروا فی تحرير محلّ النزاع بحيث يصير قابلًا للمتقابلين، و ما قام من الدليل(۱) غير قطعیّ الاستحاله من الجانبين.

و كذا(۲) جزم بعضهم بأنّ البحث فيه لفظیّ، أو عبثٌ؛ و هو كذلک بحسب الظاهر ـ على ما هو مصطلح أهل الكلام ـ(۳)< . و هو انّهم إذا أرادوا حمل الإنسان فی قولنا: «زيدٌ انسانٌ» مثلًا علـى زیـدٍ، أرادوا مجرّد حمل لفظ «الانسان» على علم «زيدٍ »، و إذا أرادوا التنبيه على اسمه فيقال: «هـذا زيدٌ» فيتوهّم انّه عين اسمه؛ و لم يتفطّنوا بأنّ الثانی مأوّلٌ بأنّ «هذا مسمّى بلفظ زيد» ؛ فلا حمل فيه إلّا فی المعنى. قال الامام فی التفسير الكبير: «انّ هـذا البحث يجری مجرى العبث، لأنّه إن أراد به اللفظ فلاريب انّه غير المسمّى؛ أو المعنى فلا شک أنّه عينه؛ أو الصفه فهو مثلها فی العينيّه و الغيريّه؛ فالنزاع عبثٌ لاطائل تحته»(۴).

و أوّل بعض المتأخّرين كلامهم، لسخافته، و إن كانت كلماتهم صريحةً فيما نُسب إليهم ـ كما صرّح به الامام ـ .

قال شارح المقاصد: «الاسم هو اللفظ المفرد الموضوع للمعنى على ما يعمّ أنواع الكلمه . و قد يقيّد بالاستقلال و التجرّد عن الزمان، فيقابل الفعل و الحرف ـ على ما هو مصطلح النحاه ـ ؛

و المسمّى هو المعنى الّذی وضع الاسم بازائه ؛

و التسميه هو وضع الاسم للمعنى .

و قد يراد بها ذكر الشیء باسمه ـ كما يقال: يسمّى(۵) زيدا و لم يسمّ عمروا ـ ، فلا خفاء فی

۱- ۱. المصدر: للمتقابلين .

۲- ۲. المصدر: ـ كذا.

۳- ۳. قارن: «تفسير القرآن الكريم» ـ لصدر المتألّهين ـ ج ۴ ص ۴۱.

۴- ۴. و انظر: «التفسير الكبير» ج ۱ ص ۱۱۸.

۵- ۵. المصدر: سمّى.

تغایر الأمور الثلاثه . و إنّما الخفاء فی ماذهب إلیه بعض أصحابنا من أنّ الاسم نفس المسمّی ؛ و فیما ذکره الشیخ الأشعری من أنّ اسماء اللّه _ تعالی _ ثلاثه أقسام :

ما هو نفس المسمّی _ مثل اللّه الدالّ علی الوجود، أی الذات _ ؛

و ما هو غیره _ کالخالق و الرازق، و نحو ذلک ممّا یدلّ علی فعلٍ _ ؛

و ما لا یقال انّه هو و لا غیره _ کالعالم و القادر، و کلّ ما یدلّ علی الصفه(۱) _ .

و أمّا التسمیه فغیر الاسم و المسمّی. و توضیحه إنّهم یریدون بالتسمیه اللفظ، و بالاسم مدلوله؛ کما یریدون بالوصف قول الواصف، و بالصفه مدلوله؛ و کما یقولون: انّ القراءه حادثهٌ و المقروء قدیمٌ. إلّا أنّ الأصحاب اعتبروا المدلول المطابقی، فاطلقوا القول بأنّ الاسم نفس المسمّی للقطع بأنّ مدلول الخالق شیءٌ مّا له الخلق، لانفس الخلق؛ و مدلول العالم شیءٌ مّا له العلم لانفس العلم. و الشیخ أخذ المدلول أعمّ، و اعتبر فی أسماء الصفات المعانی المقصوده، فزعم أنّ مدلول الخالق الخلق و هو غیر الذات، و مدلول العالم العلم و هو لا عین و لا غیر»(۲)؛ انتهی .

هذا علی عرف القوم .

و أمّا علی عرف المحقّقین من الحکماء و العرفاء فالخَطْب فیه عظیمٌ و البحث عنه مهمٌّ فخیمٌ _ کما سیلوح لک منه شیءٌ إن شاء اللّه الکریم ! _ . کیف و لا یشکّ عاقلٌ قطّ فی أنّ مفهومات الأسماء غیر ما هی بازائها من المسمّیات، و کذا کلّ مهیّهٍ و کلّ کلّیٍّ طبیعیٍّ و مفهومٍ عقلیٍّ غیر ما هو موجودٌ فی الخارج من أفراده، فانّ مفهوم المأکول اسمٌ لمایصدق علیه _ کالخبز _ ، و مفهوم المشروب یصدق علی الماء، و مفهوم الملبوس یصدق علی الثوب، و المحرق علی النار، و کذا الرائحه علی المسک، و اللون القابض للبصر علی السواد، و الجوهر القابل للأبعاد و التناهی و الحسّاس و الحیّ و الناطق علی زیدٍ. ثمّ إذا نظرت إلی کلٍّ من هذه المفهومات و المعانی فی أنفسها وجدتها غیر محکومٍ علیها بأحکامها، فانّ معنی المأکول غیر

۱- ۱. المصدر: الصفات القدیمه.

۲- ۲. راجع: «شرح المقاصد» ج ۴ ص ۳۳۸.

مأكولٍ، إنّما المأكول شيءٌ آخر _ كالخبز _ ، كذا مفهوم المشروب غير مشروبٍ، و مفهوم المحرق غير محرقٍ، و كذا البواقى.

و على ما ذكرنا وقع الاشاره فى الحديث الثانى من باب المعبود، الّذى ذكره محمّد بن يعقوب الكلينى فى الكافى عن هشام بن الحكم، انّه سأل أباعبداللّه _ عليه السلام _ عن أسماء اللّه و اشتقاقها؛ اللّه ممّا هو مشتقٌّ؟، قال: «فقال: يا هشام ! اللّه مشتقٌّ من إلآه، و اللإلآه يقتضى مألوها و الاسم غير المسمّى. فمن عبدالاسم دون المعنى فقد كفر و لم يعبد شيئا، و من عبدالاسم و المعنى فقد أشرك(۱) و عبد اثنين، و من عبد المعنى دون الاسم فذاك التوحيد. أ فهمت يا هشام؟!

قال: فقلت: زدنى!

قال: انّ للّه تسعةً و تسعين اسما، فلو كان الاسم هو المسمّى لكان كلّ اسمٍ منها إلآها، و لكن اللّه معنىً يدلّ عليه بهذه الأسماء، و كلّها غيره . يا هشام، الخبز اسمٌ للمأكول و الماء اسمٌ للمشروب و الثوب اسم للملبوس و النار اسمٌ للمحرق _ ... الحديث _ »(۲). فانّ المراد من الاسم هيهنا ما يفهم من اللفظ لا اللفظ، فانّ اللفظ لايعبد، و بالمعنى ما يصدق عليه اللفظ، فالاسم معنىً ذهنىٌّ و المعنى موجودٌ عينىٌّ و هو المسمّى. و الاسم غير المسمّى، لأنّ الانسان مثلاً فى الذهن ليس بانسانٍ و لا له جسميّةٌ و لاحياةٌ و لاحسٌّ و لاحركةٌ و لانطقٌ و لاشىء من خواصّ الإنسانيّه، فالمراد من المسمّى هو الموجود الخارجى _ كما صرّح به عليه السلام فى هذا الحديث _ . و كذا لفظ الأسد ليس بحيوانٍ مفترسٍ، و لالفظ الأسود بقابضٍ للبصر، و لالفظ النار بمحرقٍ و لا التلفّظ بالعسل و السكّر بموجبٍ للحلاوه، و كذا كتابه هذه الألفاظ ليست بمدلولاتها؛ كما وقع الإشاره إليه فى الحديث السادس من باب اطلاق القول بأنّه شىءٌ فى كتاب التوحيد من الكافى فى حديث الزنديق الّذى سأل أبا عبداللّه _ عليه السلام _ حيث قال _ عليه السلام _ : «و هو اللّه و ليس قولى اللّه اثبات هذه

۱- ۱. المصدر: كفر.

۲- ۲. راجع: «الكافى» ج ۱ ص ۸۷ الحديث ۲.

الحروف ـ : ألف و لام و هاء، و لا راء و لا باء(۱) ـ و لكن أرجع إلى معنىً و شيءٍ خالق الأشياء و(۲) صانعها»؛ إلى غير ذلك من الأحاديث الّتى تدلّ على هذا المعنى .

<و ربّما استدلّ بعضهم على هذا الأمر الفطرىّ ـ الّذى هو انّ الاسم غير المسمّى ـ : بأنّ الاسم حاصلٌ من أصواتٍ غيرقارّةٍ و مختلفٌ باختلاف الأمم، و متعدّدٌ تارةً ـ كالمترادف ـ ، و متّحدٌ أخرى ـ كالمشترك ـ ؛ و المسمّى بخلافه فى الأوّلين و بعكسه فى الأخيرين؛ و بأنّهما متضايفان متغايران؛

و فيه تأمّلٌ!.

و بأنّ اللفظ عرضٌ ممكنٌ و المسمّى قد يكون جوهرا، بل واجبا.

و استدلّت المعتزله بقوله ـ تبارك و تعالى ـ : «تَبَارَکَ اسْمُ رَبِّکَ»(۳)؛

و بوقوع النكاح و الطلاق شرعا بالحمل على الأسماء .

و أجيب عن الأوّل: بانّه كما يجب علينا تنزيه ذاته ـ تعالى ـ عن النقائص يجب تنزيه اسمه عن الرفث و سوء الأدب ؛

و بأنّه قد يراد لفظ «الاسم» مجازا ـ كما فى قول لبيد:

إِلَى الحَولِ ثُمَّ اسْمُ السَّلَامِ عَلَيكُمَا(۴)

و عن الثانى: بأنّ المراد الذات الّتى يعبّر عنها بهذا اللفظ .

هذا ما قيل فى هذا المقام(۵)>.

و التحقيق إنّ المراد من الاسم ليس ما فهمه الجمهور من أنّه لفظٌ موضوعٌ فى اللغه بازاء

۱- ۱. اشاره إلى قوله ـ عليه السلام ـ فى صدر الحديث الّذى لم يحكه المصنّف: «هو الربّ».

۲- ۲. راجع: «الكافى» ج ۱ ص ۸۴ الحديث ۶.

۳- ۳. كريمه ۷۸ الرحمن.

۴- ۴. و بعده: وَ مَن يَبكِ حَولاً كَاملاً فَقَد اعْتذَر انظر: التعليقه الآتيه.

۵- ۵. قارن: «تفسير القرآن الكريم» ـ لصدر المتألّهين ـ ج ۴ ص ۴۱.

معنیً من المعانی، بل الاسم فی عرف المحقّقین من الحکماء و العرفاء هو المعنی العقلیّ و النعت الکلّی الدالّ علی ذات الشیء و حقیقته . و نسبته إلی الذات نسبه المهیّه إلی الوجود، و الاسم الموضوع إنّما وضعت أوّلاً ـ و بالذات لهذا المعنی الکلّیّ المعقول، لا ـ للهویّه الوجودیه الخارجیّه الّتی لیس للفهم سبیلٌ إلی ادراکها إلاّبالمشاهده الحضوریّه. فکان الاسم عندهم أعمّ أو أشمل من أن یکون لفظا مسموعا أو صورهً معقولهً أو عینا موجودا خارجیّهً.

یدلّ علی ذلک أمورٌ :

الأوّل قوله ــ تعالی ــ : «وَ لِلَّهِ الأَسمَاءُ الحُسنَی»(۱)، و لاشکّ أنّ المراد بها لیست الحروف و الصوت و ما یلتئم منهما؛ لأنّهما من عوارض الأجسام و ما هو کذلک یکون أخسّ الأشیاء .

الثانی: ما عرفت من الأحادیث، و ما روی فی الکافی فی نوادر کتاب التوحید عن الحسین بن محمّد بن الأشعری و محمّد بن یحیی جمیعا عن أحمد به اسحق عن سعد بن مسلم عن معاویه بن عمّار عن أبی عبداللّه ــ علیه السلام ــ فی قول اللّه ــ عزّ و جلّ ــ : «وَ لِلَّهِ الأَسمَاءُ الحُسنَی فَادعُوهُ بِهَا»، قال: «نحن و اللّه الأسماء الحسنی الّتی لایقبل اللّه من العباد عملاً إلاّ بمعرفتنا»(۲). و ذلک لأنّ الدلاله بالذوات أعظم بکثیرٍ من دلاله الألفاظ و النعوت، فمن أجل ذلک یتوقّف قبول العباده ــ المتوقّفه علی معرفته تعالی ــ علی معرفه النبیّ و الأئمّه ــ علیهم السلام ــ فهم کلمات اللّه التامّات و وسائل معرفه ذاته و وسائط ظهور صفاته و أرباب أنواع مخلوقاته . و هم أعظم قدرا و أجلّ ذکرا من کلّ اسمٍ من أسماء اللّه ؛ کما أشار إلیه أمیرالمؤمنین ــ علیه السلام ــ : «أنا کلام اللّه الناطق، و هذا الصامت»(۳)؛

و إلی مثله أشار علیه السلام فی خطبه البیان أیضا(۴).

ص : ۲۱۳

۱- ۱. کریمه ۱۸۰ الاعراف.

۲- ۲. راجع: «الکافی» ج ۱ ص ۱۴۳ الحدیث ۴.

۳- ۳. مضی منا تخریج الحدیث، راجع: ص ۱۲۷ التعلیق ۱.

۴- ۴. الظاهر انّه اشارهٌ إلی ما نسب إلیه ــ علیه السلام ــ من قوله: «أنا ترجمان وحیاللّه»، راجع: «شرح خطبه البیان» ــ للعلاّمه دهدار الشیرازی ــ ص ۷۲.

و فی العیّاشی عن الرضا ـ علیه السـلام ـ قال: «اذا نزلت بکم شدّهٌ فاستعینوا بنا علی اللّه، و هو قول اللّه «وَ لِلّهِ الأسمَاءُ الحُسنَی» ـ ... إلی آخر الحدیث ـ »(۱).

و عن أبیء عبداللّه ـ علیه السلام ـ انّه قال: «انّ اللّه خلقنا فأحسن خلقنا و صوّرنا فأحسن صورتنا(۲)، و جعلنا عینه فی(۳) عباده و لسانه الناطق فی خلقه و یده المبسوطه علی عباده(۴) بالرأفه والرحمه، و وجهه الّذی یؤتی منه و بابه الّذی یدلّ علیه [و خزّانه فی أرضه و سمائه(۵)]، بنا أثمرت الأشجار و أینعت الثمار و جرت الأنهار، و بنا نزل غیث(۶) السماء و نبت عشب الأرض، و بعبادتنا عُبِد اللّه، لولا نحن ما عُبِد اللّه(۷)».(۸)

و روی ثقه الاسلام فی نوادر التوحید مثله أیضا(۹).

و توضیح المدّعی علی الوجه المستوفی یطلب من الزیاره الجامعه، المرویّه عن الحضره الهادی ـ علیه السلام ـ .

الثالث: قوله ـ تعالی ـ :«سَبِّح اسْمَ رَبِّکَ الأَعلَی»(۱۰) و قوله: «تَبَارَکَ اسْمُ رَبِّکَ ذِیالجَلَالِ وَ الإِکرَامِ»(۱۱)، إذ معلومٌ أنّ الاسم ممّا یسبّح به، لاممّا یسبّح له .

الرابع: ان الّذی صار سببا لمزیّه منزله آدم ـ علیه السلام ـ علی الملائکه فی قوله ـ تعالی ـ : «وَ عَلَّمَ آدَمَ الأَسمَاءَ کُلَّهَا»(۱۲) یکن مجرّد حفظ الألفاظ و تعلیمها و الدلاله علی معانیها فحسب، کیف و هو یرجع إلی تعلیم اللغه و لیس هو علما یصلح لأن یتفاخر به علی الملائکه و یتفضّل به علیهم؛ بل المراد «بالأسماء» حقائق المخلوقات الکائنه فی عالم

۱- ۱. راجع: «تفسیر العیّاشی» ج ۲ ص ۴۲.

۲- ۲. المصدر: صورنا.

۳- ۳. المصدر: علی.

۴- ۴. المصدر: علیهم.

۵- ۵. فی المصدر بدل هذه العباره عباره أخری طویله.

۶- ۶. المصدر: + من.

۷- ۷. المصدر: و لولانا ما عُرف اللّه.

۸- ۸. راجع: «بحار الأنوار» ج ۲۵ ص ۴.

۹- ۹. راجع: «الکافی» ج ۱ ص ۱۴۴ الحدیث ۵.

۱۰- ۱۰. کریمه ۱ الأعلی.

۱۱- ۱۱. کریمه ۷۸ الرحمن.

۱۲- ۱۲. کریمه ۳۱ البقره.

الجبروت ـ المسمّاه عند طائفهٍ بـ : الكلمات، و عند قومٍ بـ : الأسماء، و عند آخرين بـ : العقول ـ و بالجمله أسباب وجود الخلائق و أرباب أنواعها الّتى بها خلقت و بها قامت و بها رزقت، فانّها أسماء اللّه ـ تعالى ـ ، لأنّها تدلّ على اللّه بظهورها فى المظاهر دلاله الاسم على المسمّى. فانّ الدلاله كما تكون بالألفاظ كذلك تكون بالذوات من غير فرقٍ بينهما فيما يؤول إلى المعنى، لأنّ الألفاظ توضع للمفاهيم الكلّيه ـ كما هو مذهب محقّقى الأصوليّه ـ . فلكلّ اسمٍ من الأسماء الإلآهيّه مظهرٌ من الموجودات الخارجيّه باعتبار غلبه ظهور الصفه الّتى اشتمل عليها ذلك الاسم فيه، و هو اسم اللّه باعتبار دلالته على اللّه من جهه اتّصافه بتلك الصفه. فالاسم وضع لمفهومٍ كلّيٍ يصدق على اللفظ، و على ما يفهم منه ـ أى: المعنى الذهنى ـ ؛ و عليه ورد قول الصادق ـ عليه السلام ـ : «من عبد الاسم دون المعنى فقد كفر»(١)؛ و على المظهر و الموجود الخارجى ـ كما عرفت ـ . سُئل مولانا الرضا ـ عليه السلام ـ عن الاسم: ما هو؟

قال ـ عليه السلام ـ : «صفه لموصوفٍ». و هذا اللفظ يحتمل المعنيين: اللفظ، و المظهر.

<ثمّ اعلم ! أنّ الفرق بين الاسم و الصفه بوجهٍ كالفرق بين المركّب و البسيط، إذ الذّات معتبرهٌ فى مفهوم الاسم دون مفهوم الصفه، لأنّها مجرّد العارض(٢)>؛

و بوجهٍ كالفرق بين العرضى و العرض، و بين الفصل و الصوره؛ فالأبيض مثلاً إن أخذ لابشرطٍ ـ أى: لا بشرط شىءٍ ـ هو الموضوع، و لا بشرط لا شىءٍ هو عدم الموضوع، فهو عرضيٌّ محمولٌ ؛ و إن أخذ بشرط لا شىء ـ أى: عدم الموضوع ـ كان عرضا غيرمحمولٍ، و كذا الناطق بمثل هذين الاعتبارين فصلٌ و صورهٌ. فكذلك الأسماء الإلآهيّه أسماءٌ باعتبارٍ و صفاتٌ باعتبارٍ، فالأسماء كالحىّ و العالم و القادر و المريد و السميع و البصير ؛ و الصفات كالحياه و العلم و القدره و الاراده و السمع و البصر . فالمسمّى قد يكون واحدا و الأسماء

١- ١. راجع: «بحار الأنوار» ج ۴ ص ١۵٧.
٢- ٢. قارن: «تفسير القرآن الكريم» ـ لصدرالمتألّهين ـ ج ۴ ص ۴٢، مع فروقٍ يسيره.

كثيرةً، و هى محمولاتٌ عقليّهٌ. و ليس المراد بها الألفاظ، لأنّها غير محمولهٍ حملًا اتّحاديًا، و هذه الألفاظ الّتى هى بازائها هى أسماء الأسماء عندهم. و أمّا تلك المحمولات فهى فى الحقيقه علاماتٌ و معرّفاتٌ للذات الموسومه بها.

قال صدر الحكماء و المحقّقين: «الفرق بين الذات و الصفه و الاسم: إنّ الذات عبارةٌ عن هويّه شىءٍ و نحو وجوده الخاصّ به، و هو حقيقته المخصوصه. ثمّ لكلّ هويّهٍ وجوديّهٍ نعوتٌ كلّيهٌ ذاتيّهٌ أو عرضيّهٌ تصدق مفهوماتها على تلك الهويّه اشتقاقا، فالمشتقّات هى الأسماء، و مباديها هى الصفات . و الفرق بين الاسم و الصفه فى اعتبار العقل كالفرق بين المركّب و البسيط فى الخارج، إذ مفهوم الذات معتبرٌ فى مفهوم الاسم و ليس بداخلٍ فى الصفه، لأنّها مجرّد الأمر العارض؛ أو كالفرق بين اللا بشرط شىءٍ و بشرط لاشىءٍ، إذ قد يراد من الصفه معنىً لايحمل على الذات، و يقال له العرض ؛ و يراد من الاسم معنىً يصحّ أن يحمل على الذات، و يقال له العرضىّ. فيكونان متّحدين بالذات متغايرين بالاعتبار ــ كما فى العرض و العرضىّ على مذهب بعض محقّقى أهل النظر ــ . و بالجمله فالذات الأحديّه مع صفهٍ معيّنهٍ من صفاته أو باعتبار تجلّى خاصٍّ من تجلّياته الذاتيّه أو الأفعاليّه تسمّى باسمٍ خاصٍّ من الأسماء الملفوظه هى أسماء الأسماء . و من هيهنا يعلم أنّ المراد بكون الاسم هو عين المسمّى ما هو؛ و ليس كما توهّم بعضهم: أنّ النزاع فى قولهم: انّ الاسم عين المسمّى أو غيره، راجعٌ إلى اللفظ، ضروره أنّ المراد من زيدٌ إن كان حروفه الملفوظه فظاهرٌ انّها غير زيدٍ ؛ و إن كان ذاته الشخصيّه فهى عينه.

و اعلم! أنّ معنى الاسم فى عرف العرفاء هو بعينه ما يرام من معنى المشتقّ ــ كالناطق و الضاحک فى اصطلاح الفلاسفه. فعلى هذا فالحقّ ان مفهوم المشتقّ إذا كان ذاتيّا للموضوع ــ كالناطق و الحسّاس فى الانسان ــ فهو عينه بالذات، لأنّه محمولٌ عليه حملًا بالذات ؛ و إن كان عرضيّا ــ كالضاحک و الماشى ــ فهو عينه بالعرض غيره بالذات، إذ الحمل بهو هو مطلقا عبارةٌ عن الاتّحاد فى الوجود، و هو منقسمٌ إلى الحمل بالذات و الحمل بالعرض . فقد صحّ قول من قال: «انّ الاسم عين المسمّى» إذا أريد مفهوم المشتقّ الذاتىّ العرضىّ، لكن

أراد بالعینیّه الاتّحاد بالعرض ؛ و صحّ أیضا قول من قال: إنّه غیر المسمّی، إذا أرید مفهوم العرضی أو المغایره بحسب المفهوم دون الوجود. و قد حقّقنا فی العلوم النظریّه إنّ المعانی کلّها _ سواءٌ کانت ذاتیّاتٍ أو عرضیّاتٍ _ هی غیر الوجود بالحقیقه جعلاً و وجودا، لأنّها معقولاتٌ تتعقّل بتبعیّه الوجود، و لیست هی موجوداتٌ عینیّهٌ و لا داخلهٌ فی الوجود و لا مجعولهٌ و لا معلولهٌ و لا معلومهٌ بالذات و لا متقدّمهٌ و لا متأخّرهٌ.

و لیس الوجود صفهً لها حقیقیّهً و لا انتزاعیّهً _ کما یقوله الظالمون _ ؛ بل العکس أولی _ کما حقّقه العارفون _ ، لأنّها معدومه العین مطوّیه الحکم و الأثر _ کالأظلال و الأظلّه _ . و هذا شیءٌ غفل عنه العلماء النظّار فضلاً عن غیرهم من أولی وساوس الأفکار»(۱)؛ انتهی کلامه.

و توضیحه: إنّه قد وقع الخلاف فی أنّ المشتقّات هل هی عین ما صدقت علیه جعلاً و ذاتا، أم لا؟. فانّک إذا قلت: «زیدٌ کاتبٌ» فقد حکمت بالاتّحاد بینهما _ إذ الحمل بهو هو عبارهٌ عن الاتّحاد بین ذات الموضوع و مفهوم المحمول _ ، مع أنّ الحکماء اتّفقوا علی أنّ العرضیّات موجودهٌ بوجودٍ آخر غیر وجود موضوعاتها؛ فوقع الاشکال فی حملها علی الموضوعات .

و التحقیق: إنّ الحمل بهو هو مطلق الاتّحاد، و إنّ اتّحاد الذات مع الذات اتّحادٌ بالذات و بالحقیقه، و اتّحاد العرضیّات معها اتّحادٌ بالعرض و بالمجاز. فانّ الموضوع _ کزیدٍ مثلاً _ إذا وُجد فی العین فوجوده بعینه وجود ذاتیّاته _ کالانسانیّه والناطقیّه و الحیوانیّه و الحسّاسیّه و غیرها _ ، لأنّ جمیعها داخلهٌ فی ماهیّته و ذاته، فیکون کلّها محمولهً علیه بهو هو بالذات، لانّ وجوده بعینه وجودها. و أمّا عرضیّاتها _ کالضاحکیّه و الکاتبیّه و الأبیضیّه و غیرها _ فلیس وجوده وجود هذه الأشیاء، لأنّ معانیها خارجهٌ عن معنی ماهیّته و ذاته، فلیست تحمل علیه حملاً بالذات . لکنّه لمّا کانت عارضهً له و وجوداتها قائمهً به متّحدهً مع وجوده فی

۱- ۱. لم اهتد الی موضع کلامه هذا.

الاشاره الحسّيّه فتحمل المشتقّات المأخوذه منها على موضوعاتها حملاً بالعرض لا بالذات. و لمّا كان الحقّ الأوّل ــ تعالى ــ ذاته نفس الوجود الصرف بلا مهيّهٍ أخرى فجميع مفهومات الأسماء و الصفات خارجةٌ عنه، فصدقها و حملها عليه ليس كصدق الذاتيّات على المهيه ــ إذ لامهيّه له كلّيةً، و لا كصدق العرضيّات، إذ لاقيام لافرادها بذاته تعالى ــ . و لكن ذاته ــ تعالى ــ بذاته الأحديّه البسيطه ممّاينتزع منه هذه المفهومات و يحمل عليها، فالمفهومات كثيرةٌ و الجميع غيره، و الذات وجودٌ واحدٌ بسيطٌ بنفسه موجودٌ. فالكلّ بحسب المفهوم غيره و خارج عنهٌ، و بحسب المصداق عينه. و من هذه الجهه يشبه حملها عليه حمل الذاتيات، و ليس بذاک، إذ لامهيّه له؛ فتبصّر!.

<و «الأوّل» ــ على وزن أفعل ــ تأسيس بنائه من «همزه و واو و لام» على مذهب جمهور البصريّين . لكنّهم اختلفوا، فأكثرهم على أنّه من «وَوَل» ــ على وزن فعل ــ . فأصله على هذا «أَوْوَل »، أدغمت الفاء فى العين . قالوا: و لم يستعملوا هذا التركيب إلّا فى أوّل و متصرّفاته.

و بعضهم على انّه من «آل يؤول أولاً»، أى: رجع، لأنّ كلّ شيءٍ يرجع إلى أوّله، فهو بمعنى المفعول ــ كأشهر و أحمد ــ .

و بعض أخر على أنّه من «وَأَلَ يَئِل وَأْلاً» ــ مهموز الأوسط ــ ، أى: نجا، لأنّ النجاه فى السبق.

و الكوفيّون و طائفةٌ من البصريّين على أنّه «فوعل» من واوين بعد هما لامٌ، قلبت الواو الأولى همزةً ثمّ زيدت واوٌ ثانيةً، فصار «أَوْوَل»، و أدغمت الواو الّتى هى واو «فوعل» فى الواو الّتى هى عينٌ، فصار أوّل. و انّما ذهبوا إلى ذلک لأنّ الواو تزاد ثانيةً كثيرا ــ كجوهر و كوثر ــ .

و الصحيح مذهب البصريّين، لتصريفه تصريف أفعل التفضيل، و استعماله بمن، و المفضّل عليه؛ و ذلک يبطل كونه فوعلاً؛ و لمجيء الأولى فى مؤنّثه، و الأُوَل فى جمعه ؛ و لا يجيء من «فوعل» مثل ذلک، لانّ مؤنثه «فوعله»، و جمعه «فواعل»، نحو جوهر و جواهر.

ص : ۲۱۸

ثمّ اعلم! أنّ للفظ الأوّل أربع حالات:

الأولى: انّه اسمٌ مجرّد عن الوصفيّه بمعنى الابتداء، فحينئذٍ معربٌ منصرفٌ ؛ فتقول فى حاله الرفع: ليس له أوّلٌ و آخرٌ ــ بالتنوين ــ ، أى: ليس لوجوده ابتداءٌ و انتهاءٌ ؛ و فى النصب: أثبت له أوّلاً و آخرا، أى: ابتداءً و انتهاءً و مبدءً و منتهىً؛ و فى الجرّ: الدائره خطٌّ مستديرٌ من غير أوّلٍ و آخرٍ، أى: من غير بدايهٍ و لا نهايهٍ و مبدءٍ و منتهىً. قال ابوحيّان فى الارتشاف: «و فى محفوظى انّ هـذا يؤنّث بالتاء و يصرّف، فيقال: أوّلةٌ و آخرةٌ ــ بالتنوين ــ ». و يؤيّده ماورد عن أهل بيت العصمه من لفظ «الاوّلتين»(١) و «الأوّله»(٢)؛ و هم فصحاء ــ كما قالوا: «أعربوا أحاديثنا، فانّا قومٌ فصحاء»(٣)؛ فعلى هذا بطل قول من قال: إنّ أوّله غير فصيحهٍ و حقّها أولى .

الثانيه: أن يكون أفعل التفضيل بمعنى الأقدم و الأسبق، فحينئذٍ غير منصرفٍ، إذ لايتصورّ أن ينسلخ عن كونه وصفا لموصوفٍ بوجهٍ من الوجوه. و لايجوز استعماله إلاّ بأحدٍ من الطّرق الثلاثه مع اعتبار المفضّل عليه، إمّا صريحا أو مقدّرا.

الثالثه: أن يكون أفعل الصفه المشبهه مع اعتبار الوصفيّه فيه بأن جرى على موصوفٍ قبله، فحينئذٍ غير منصرف أيضا ــ للعلّتين: الوصف و وزن الفعل ــ . تقول: حججت فى عامٍ أوّلَ أو عامّا أوّلَ ــ بالفتح فيهما ــ ، و هذا عامٌّ أوّلُ ــ بالضمّ ــ ، فيعطى حكم أفعل التفضيل من منع الصرف و عدم تأنيثه بالتاء. و ذكر «من» التفضيليّه بعده ظاهرةٌ، نحو: هذا أولّ من هذين .

الرابعه: أفعل الصفه مع اعتبار انسلاخ الوصفيّه عنه بأن لايجرى على موصوفٍ، و تقول: إن أتيتنى أوّل فلك كذا؛ فحينئذٍ يكون ظرفا مثل سائر الظروف المقطوعه عن الاضافه(۴)>.

ص : ۲۱۹

١- ١. راجع كنموذجٍ إلى: «بحار الأنوار» ج ١٧ ص ٣۶١.

٢- ٢. راجع كنموذجٍ إلى «بحار الأنوار» ج ۴ ص ١٣٣.

٣- ٣. راجع: «بحار الأنوار» ج ٢ ص ١۵٠، و فيه: «أعربوا كلامنا ...».

۴- ۴. قارن: «رياض السالكين» ج ١ ص ٢٣۴، مع تصرّفٍ.

قوله:

بِلاَأَوَّلٍ كَانَ قَبلَهُ.

متعلّقٌ بمحذوفٍ حالاً عن الأوّل. و «الباء» للملابسه، أی: متلبّسا بلا أوّلٍ . و «لا» عند الکوفیّه اسمٌ بمعنی غیر؛

فقیل: نقل إعرابها إلی ما بعدها _ لکونها علی صوره الحرف _ ؛

و قیل: انّ الجارّ دخل علیها نفسها، و إنّ ما بعدها خُفض بالاضافه؛

و عند غیرالکوفیّین حرفٌ زائدٌ بین الجارّ و المجرور و إن کانت مفیدهً لمعنیً، و هم قد یریدون بالزائد: المعترض بین شیئین متطالیین و إن لم یصحّ أصل المعنی باسقاطه.

و فی النسخ المشهوره جرّ «أوّل» بالکسر و التنوین مصروفا علی أنّه اسمٌ؛ و فی نسخه ابن ادریس بالفتح ممنوعا، علی أنّه صفهٌ، أی: بلاذی أوّلیّهٍ کان قبله(۱)>. قوله:

وَ الآخِرُ بِلاَآخرٍ یَکُونُ بَعدَهُ.

الآخر الأوّل بکسر الخاء علی وزن فاعل، و هو خلاف الأوّل؛ و الآخر الثانی _ علی ما فی النسخ المشهوره _ بالکسر و التنوین علی قیاس أوّل؛ <و فی نسخه ابن ادریس بکسر الخاء و فتحها معا مع فتح الراء؛ و هو مع کسر الخ_اء شاذٌّ، لأنّ «لاء» التبرئه لاتعمل إلاّ بشرط عدم دخول الجارّ علیها، لکنّه سُ_مع شاذّا: «جئت بلا شیء» _ بالفتح _ علی الإعمال و الترکیب. قال ابن جنّی: «و وجهه انّ الجارّ دخل بعد الترکیب، نحو لا_ خمسه عشر. و لیس حرف الجرّ معلّقا، بل «لا» و «ما» رکّب معها فی موضع جرٍّ، لأنّهما جریا مجری الاسم الواحد».

و أمّا مع فتح الخاء فهو بمعنی غیر، و هو ممنوع الصرف للوصف، فالفتحه فیه نائبهٌ عن

ص : ۲۲۰

۱- ۱. قارن: «ریاض السالکین» ج ۱ ص ۲۳۸.

الکسره. و المعنی علی هذا: «بلا آخر آخر»، أی: غیره یکون بعده؛ هذا(۱)>.

و أمّا معنی أوّلیّته و آخریّته _ تعالی _ ، فقیل: الأزلیّه و الأبدیّه، و علیه أکثرالمحقّقین ؛ و قد ثبت: «انّ ما ثبت قدمه امتنع عدمه»(۲).

و یؤیّده ما روی عن ابن عبّاس: «الأوّل قبل کلّ شیءٍ بلا ابتداءٍ، و الآخر بعد فناء کلّ شیءٍ بلا انتهاء، فهو الکائن لم یزل و الباقی لایزال»(۳).

و عن الضحاک: «هو الّذی أوّل الأوائل و آخر الأواخر»(۴)؛

و قال البلخی: «هو کقول القائل: فلانٌ أوّل هذا الأمر و آخره و ظاهره و باطنه، أی: علیه یدور الأمر و به یتمّ الأمر»(۵)؛

و قیل: «هو مستمرّ الوجود فی جمیع الأزمنه الماضیه و الآتیه»؛

و قیل: «انّ الأوّل و الآخر صفهٌ للزمان بالذات، و الحقّ _ تعالی _ منزّهٌ عن الافتقار إلی الزّمان، فانّه _ تعالی _ کان و لا زمان»؛

و قیل: «المراد الأوّلیّه بحسب الزمان التقدیری، أی: لو فرض قبل حدوث الزمان زمانٌ لکان الواجب _ تعالی _ أقدم و أسبق .

و قال النیشابوری فی تفسیر المعنی الأوّل و الآخر: «انّه أوّلٌ فی ترتیب الوجود و آخرٌ إذا عکس الترتیب، فانّه ینطبق علی السلسله المترتّبه من العلل و المعلولات و من الأشرف

۱- ۱. قارن: «ریاض السالکین» ج ۱ ص ۲۴۲.

۲- ۲. العباره من القواعد المنصوص بها بین الحکماء و بعض المتکلمین ولتفصیله راجع: «الحکمه المتعالیه» ج ۸ ص ۳۸۸، «شوارق الإلهام» ص ۱۴۴، و لنعم ما قیل بالفارسیه: آنچه آغاز ندارد نپذیرد انجام.

۳- ۳. ما وجدته. و المرویّ منه فی «مجمع البیان» _ ج ۹ ص ۳۸۳ _ یخالف هذا، و لم یوجد فی «تنویر المقباس» و لا فی «التبیان» و لا فی «التفسیر الکبیر» و لا فی «تفسیر القرطبی» و لا فی «الدرّ المنثور»، و لا فی غیرها ممّا راجعت إلیه للعثور علیه.

۴- ۴. نقل الطبرسی عنه انّه قال: « هو الّذیأوَّلَ الأوّل و أخَّرَ الآخر»، راجع: «مجمع البیان» ج ۹ ص ۳۸۳.

۵- ۵. راجع: «التبیان» ج ۹ ص ۵۱۸.

إلى الأخسّ، و على الأخذ من الوحده إلى الكثره ممّا يلى الأزل إلى ما يلى الأبد، و ممّا يلى المحيط إلى ما يقرب من المركز. فهو ــ تعالى ــ أوّلٌ بالترتيب الطبيعىّ و آخرٌ بالترتيب المنعكس»(۱). قال: «و بهذا البيان يتّضح صحّه اطلاق التقدّمات الخمسه و مقابلاتها عليه ــ سبحانه ــ . و هذا من غوامض الأسرار، و قد وفّقنى اللّه ــ تعالى ــ لحلّها و بيانها»(۲).

أقول: فيه ظاهرا: إنّ كلامه لا يدلّ على أنّ الأوّليّه عين الآخريّه إلّا على القول بالتوحيد التامّ ــ كما يدلّ عليه قوله: «و هذا من غوامض الأسرار» ــ . و هو أن يعتقد أن ليس ذرّةً من ذرّات الأكوان إلّا و الحقّ ــ تعالى ــ بهويّته القدسيّه معه معيّةً غير مكانيّةٍ و لاـ زمانيّةٍ و محيطٌ به إحاطةً قيوميّةً غير وضعيّةٍ، فهو ــ تعالى ــ فى جميع الأماكن و الأزمان و مع كلّ موجودات عالم الإمكان من غير تقدّرٍ و لاتجوّزٍ و لاتقيّدٍ و لاانحصارٍ.

و هذا الضرب من التوحيد ممّا عجزت عن ادراكه عقول جماهير الحكماء و مشاهير القدماء، لأنّه مبنىٌّ على تحقيق مسئله الوجود و وحدته الذاتيه الّتى لاتنا فى كثره شؤونه و تجلّياته و أطواره، و لا يعرفه إلّا العلماء الراسخون فى العلم.

و مقصوده من «صحّه اطلاق التقدّمات الخمسه و مقابلاتها عليه ــ سبحانه ــ»: الردّ على الامام الرازى، فانّه قال: «تقدّم الواجب ــ تعالى ــ على ما عداه خارجٌ عن الأقسام الخمسه، و كيفيّتها لا يعلمها إلّا هو»(۳).

و الحقّ انّ أوّليّته ــ تعالى ــ عين آخريّته، و آخريّته عين أوّليّته من غير اختلافٍ فى ذاته

۱- ۱. راجع: «غرائب القرآن و رغائب الفرقان» ج ۹ الجزء ۲۷ ص ۹۲.
۲- ۲. راجع: نفس المصدر السابق ذكره.
۳- ۳. قال بعد أن فصّل الكلام فى أقسام التقدّم: «فثبت أنّ تقدّم الصانع ... فاذن الّذى عند العقل انّه متقدّمٌ على كلّ ما عداه، و انّه ليس ذلك التقدّم على أحد هذه الوجوه الخمسه، فبقى نوعٌ آخر من التقدّم يغاير هذه الأقسام الخمسه. فامّا كيفيّه هذا التقدّم فليس عند العقل منها خبرٌ، ... فاذن كونه تعالى أوّلاً معلوم على سبيل الإجمال، فامّا على سبيل التفصيل و الإحاطه بحقيقه تلك الاوّليه، فليس عند عقول الخلق منه أثر»، راجع: «التفسيرالكبير» ج ۲۹ ص ۲۱۰.

و صفاته؛ بخلاف أوّليّتنا، لأنّ من كان منّا أوّلاً لايكون آخرا، و كذا بالعكس.

بيان ذلك: إنّ الأوّليّه و الآخريّه قد يكونان بمعنى كون الشىء فاعلاً و غايهً، و قد تقرّر فى موضعه انّ ذاته _ تعالى _ غايه الغايات و نهايه الرغبات، و ليس لفعله _ سبحانه _ لمّيه غير ذاته، و انّه _ تعالى _ تامٌّ بذاته من جميع الجهات و الحيثيّات واحدٌ لا كثره فيه بوجهٍ من الوجوه. و لا شىء قبله و لا معه و لا فى مرتبه ذاته، و ذاته _ تعالى _ مع وحدته متمّ فاعليّته؛ فذاته بذاته فاعلٌ و غايهٌ للوجود كلّه ؛ و إنّ جهه فاعليّته بعينه هى جهه غائيّته . فأوّليّته عين آخريّته، لأنّه _ سبحانه _ من حيث انّه يفيد الأشياء فاعلٌ لها، و من حيث إفادته لوجودها _ لأجل علمه بنظام الخير فيها، الّذى هو عين ذاته المحبوبه لذاته _ غايهٌ، و هو من هذه الحيثيّه الداعيه إلى الفعل متقدّمٌ على الأشياء و أوّلٌ؛ و من حيث كونه خيرا و فائدهً يقصده الأشياء و يتشوّق إليه طبعا و ارادهً، متأخّرٌ عنها و آخرٌ، كما هو شأن الغايات من تقدّمها على الأفعال و تأخّرها عنها باعتبارين.

و أمّا قصد الأشياء له وشوقها إليه _ سبحانه _ فلأجل أنّه خيرٌ محضٌ يطلبه كلّ شىءٍ طبعا و ارادهً، و هذا مركوزٌ فى جبّله العالم جزئيّاته و كلّياته، محسوساته و معقولاته، إذ ما من شىءٍ إلاّ و له عشقٌ و شوقٌ غريزيٌّ إلى مافوقه و إلى ما هو أشرف منه. و هو فى بعض الأشياء مشاهدٌ معلومٌ بالضروره، و فى بعضها يُعلم بالاستقراء، و فى الكلّ يعلم بالحدس الصائب و بضربٍ من البرهان . و هو إنّ الوجود لذيذٌ، و كمال الوجود الذو أثر، فكلّ موجودٍ سافلٍ إذا تصوّر الموجود العالى فلامحاله يشتاقه و يطلبه طبعا و اختيارا، إذ كلّ شىءٍ إذا أشعر بنقصه و تحقّق له أنّ شيئا من الأشياء يفيد الخير و الكمال و يوجب الاقتراب إليه زيادهً فى الفضيله و الشرف فانّه لامحاله يعشقه و يطلبه بطبعه أوّلاً و بالذّات؛ و لكلّ ما يتوسّط بينه و بين ذلك الوجود بما هو أعلى منه و أقرب إلى ذلك من الخيرات ثانيا و بالعرض؛ لأنّ الوصول إليه لايمكن له إلاّ بالوصول إليها و مروره عليها إلى أن يصل إلى المطلوب الّذى لا أكمل منه، و هو اللّه _ سبحانه _ . فعند ذلك يطمئنّ قلبه و يسكن شوقه و يشتدّ عشقه و ابتهاجه. و ذلك لأنّ الشوق هو الحركه إلى تتميم الابتهاج، و العشق يزداد

بازدیـاد الخیریّه و اشـتداد الوجود و الخروج من القوّه إلی الفعل. فممّا ذکرناه انکشف للعاقل اللبیب انّ غایه جمیع المحرّکات و المتشوّقات ــ من القوی العالیه و السافله ــ فی تحریکاتها و أفاعیلها هو ذات الباری، أو التقرّب إلیه و الوصول لـدیه. و بهذا ظهر سرّ کلام من قال: «لولا عشق العالی لانطمس السافل»(۱).

فـان قلت: إذا کـانت الغایه متقـدّمهً علی الفعل بحسب التصوّر متأخّرهً عنه بحسب الوجود، فلوکان الأوّل ــ تعالی ــ غایهً یلزم أن یکون متأخّرا عن الممکنات؛

قلنا: قد تقرّر فی محلّه انّ تأخّر الغایه عن الفعل إنّما یکون إذا کانت من الأشیاء الواقعه فی عالم الکون و الحرکه؛ و أمّا إذا کانت أرفع من هـذا العالم فلایلزم، بل الغایه فی الفعل الابداعی تقدّمه علیه علما و وجودا، فی الکائنات متقدّمهٌ علیها علما متأخّرهٌ عنها وجودا. فثبت أنّ الباری ــ جلّ اسمه ــ أوّل الأوائل من جهه کونه فاعلاً للأشیاء و علّهً غائیهً و غرضا لها ؛ و هو بعینه آخر الأواخر من جهه کونه غایهً و کمالاً یقصده الأشـیاء و ینحو نحوه و یتشوّق إلیه طبعا و ارادهً. فهو ــ تعالی ــ أوّلٌ بما هو آخرٌ، و آخرٌ بما هو أوّلٌ.

بل نقول: جمیع صفاته ــ سبحانه ــ ثابتهٌ له فی مرتبه ذاته ــ سواءٌ کانت حقیقیّهً أو اضافیهً أو لازمه الافاضه ــ ؛ لأنّ جمیع صفاته و حیثیّاته راجعهٌ إلی نفس ذاته، و کلّهـا موصوفهٌ بصـفات ذاته ــ من الوجوب الـذاتی و الأحـدیّه و الفردانیّه و التقـدّم و السـببیّه لماعداه ــ ؛ و لهذا قالت الحکماء الإلآهیّون: «واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جمیع الجهات و الحیثیّات»(۲).

و قال بعض المحقّقین: «کلّ صفهٍ من صفاته ــ تعالی ــ إذا حقّقت کان بعینه الصفه الأخری»(۳).

۱- ۱. لتوضیح هذه القاعده الحِکْمیه راجع: «الحکمه المتعالیه» ج ۷ ص ۱۶۰.

۲- ۲. عقد صدرالمتألّهین فصلاً «فی أنّ الواجب لذاته واجبٌ من جمیع جهاته»، راجع: «الحکمه المتعالیه» ج ۱ ص ۱۲۲.

۳- ۳. حکی صـدرالمتألّهین عن الشـیخ انّه قال فی «التعلیقات»: «انّ الاوّل ــ تعالی ــ لایتکثّر لأجل تکثّر صـفاته، لأنّ کلّ واحدٍ من صفاته إذا حقّقت تکون الصفه الأخری بالقیاس إلیه»، راجع: «الحکمه المتعالیه» ج ۶ ص ۱۲۰.

و یؤیّد ما ذکرناه ما ذکره محمّد بن یعقوب الکلینی ــ رحمه اللّه ــ فی اصول الکافی باسناده عن میمون اللبّان، قال: سمعت أبا عبداللّه ــ علیه السلام ــ و قد سُئِل عن «الأوّل و الآخر» ؟، فقال ــ علیه السلام ــ: «الأوّل لا عن أوّلٍ قبله و لا عن بدءٍ سبقه؛ و الآخر لا عن نهایهٍ کما یعقل عن صفه المخلوقین، و لکن قدیمٌ أوّلٌ آخرٌ لم یزل و لایزول بلا بدءٍ و لا نهایهٍ، لایقع علیه الحدوث و لایحول من حالٍ إلی حالٍ، خالق کلّ شیءٍ»(۱).

وجه التائید: انّه ــ علیه السلام ــ أتی بغیر «الواو» العاطفه بین القدیم و الأوّل و الآخر، و هو إشارهٌ إلی أنّ اوّلیّته ــ تعالی ــ عین آخریّته، و هما عین قدمه ؛ فهو ــ تعالی ــ أوّلٌ بما هو آخرٌ و آخرٌ بما هو أوّلٌ، و أزلیٌّ بما هو أبدیٌّ و أبدیٌّ بما هو أزلیٌّ ؛ و هو ــ تعالی ــ و إن کان مع الأزل و الأبد، لکن لیس فی الأزل و الأبد حتّی یتغیّر ذاته، و بینهما فرقٌ ظاهر. و إلیه أشار بقوله: «لایقع علیه الحدوث »، إذ کلّ زمانٍ و زمانیٍّ و إن لم یکن ذا بدایهٍ فهو حادثٌ.

<و قوله: «لایحول من حالٍ إلی حالٍ» امّا تفسیرٌ للحدوث، و إمّا اشارهٌ إلی أن لاتغیّر فی صفاته، کما لاتغیّر فی ذاته، فلیست ذاته و لا صفاته الحقیقیّه واقعهً فی الزمان و التغیّر.

و قوله: «خالق کلّ شیءٍ» کالبرهان لما ذکر، فانّه ــ تعالی ــ لمّا کان خالق کلّ شیءٍ سواه، کان خالقا للزمان و الدهر؛ فیکون وجوده قبل الزمان . قبلیّهً بالذات لا بالزمان، و إلاّ لزم تقدّم الزمان علی نفسه، و هو محالٌ؛ فاذا کان هو ــ تعالی ــ موجودا و لازمان(۲) و لاحرکه و لاتغیّر أصلاً فهو أوّلٌ بما هو آخرٌ و آخرٌ بما هو أوّلٌ؛ و نسبته إلی الآزال و الآباد نسبهٌ واحدهٌ و معیّهٌ قیّومیّهٌ غیر زمانیّهٍ(۳)>.

<قال بعض حکماء الاسلام: «و هو ــ تعالی ــ أوّلٌ من جهه أنّه مبدءٌ یصدر منه کلّ

۱- ۱. راجع: «الکافی» ج ۱ ص ۱۱۶ الحدیث ۶.

۲- ۲. المصدر: فاذن حیث هو ــ تعالی ــ لازمان.

۳- ۳. قارن: «شرح أصول الکافی» ــ لصدر المتألّهین ــ ج ۳ ص ۲۶۷.

وجودٍ لغيره، و هو أوّلٌ من جهه انّه أولى بالوجود _ يعنى: انّه أكمل وجودا و أشرف من غيره _ . و هو أوّلٌ من جهه أنّ كلّ زمانيٍّ ينسب إليه يكون معه، فقد وجد زمانٌ لم يوجد معه ذلك الشىء الزمانىّ، و وجد _ تعالى _ مع ذلك الزمان لا فيه. و هو أوّلٌ، لأنّه إذا اعتبر كلّ شىءٍ كان الّذى فيه أوّلاً أثر قبوله»؛ أراد به: أنّ الممكن ما لم يجب(۱) أوّلاً لم يوجد، فذلك(۲) وجهه المنسوب إليه _ تعالى _ ، فهو _ تعالى _ بهذا المعنى أوّل كلّ شىءٍ لا بالزمان.

قال: و هو آخرٌ، لأنّ الأشياء إذا نسبت إليها أسبابها وقف عنده. أراد به: انّك إذا نظرت إلى وجود شىءٍ و فتّشت عن سببه ثمّ عن سبب سببه _ ... و هكذا _ فينتهى بالأخره إليه _ تعالى _ ، لأنّه آخر ما ينحلّ إليه اجتماع أسباب الشىء.

«هو آخرٌ»: لأنّه الغايه الحقيقيّه فى كلّ طالبٍ، فالغايه _ مثل السعاده و الخير فى قولك: لم شربت الماء؟؛ فتقول: لتغيير(۳) المزاج؛ فيقال: لم أردت أن يتغيّر المزاج؟؛ فتقول: للصحّه؛ فيقال: لم طلبت الصحّه؟؛ فتقول: للسعاده و الخير. ثمّ لايورد عليه سؤالٌ يجب أن يجاب عنه، لأنّ السعاده و الخير مطلوبٌ لذاته لا لغيره.

فالحقّ الأوّل يقبل إليه كلّ شىءٍ و يطلبه و يتشوّقه و يقصده طبعا و ارادةً بحسب طاقته _ على ما يعرفه الراسخون فى العلم بتفصيل الجمله _ .

و بكلامٍ طويل(۴): هو المحبوب الأوّل، فلذلك هو آخر كلّ غايهٍ. أوّلٌ فى الفكر، آخرٌ فى الحصول؛ هو آخرٌ من جهه أنّ كلّ زمانىٍّ يوجد زمانٌ يتأخّر عنه و لايوجد زمانٌ يتأخّر عن الحقّ»؛ انتهى كلامه.

ففيه أربعه وجوهٍ لكونه _ تعالى _ أوّل كلّ شىءٍ، و ثلاثه وجوهٍ لكونه آخر كلّ شىءٍ .

و يرد على الوجه الثانى من وجوه التأخّر _ و هو كونه تعالى غايه الأشياء _ : بأنّ الواجب الحقّ متقدّمٌ بالذات على جميع الأشياء، فليس معلولاً لشىءٍ منها، فلايجوز أن

۱- ۱. المصدر: + به تعالى.

۲- ۲. المصدر: و ذلك.

۳- ۳. المصدر: لتغيّر.

۴- ۴. المصدر: فهو.

یکون غایةً لشیءٍ منها، لأنّ کونه غایةً یقتضی التأخّر و المعلولیّه، و هو لیس بآخرٍ و لا معلولٍ.

و أجیب عنه: بأن کونه غایةً و آخر فی الحصول لیس باعتبار وجوده فی نفسه لیلزم(۱) استحالته، بل باعتبار وجود نسبةٍ بینه و بین الطالب ــ کالقرب منه و الوصول إلیه ــ .

هذا ما قیل فی هذا المقام(۲)>. و الوجه فی کونه غایةً هو ما ذکرناه سابقا؛ فتذکّر!.

قال محییالدین الأعرابی: «قال اللّه ــ تعالی ــ : «هُوَ الأَوَّلُ وَ الآخِرُ وَ الظَّاهِرُ وَ البَاطِنُ»(۳)، فسمّی لنا نفسه «أوّلاً». و أوّلیّه الحقّ نسبةٌ، لأنّ مرجع الموجودات فی وجودها إلی الحقّ، فلابدّ أن یکون نسبه الأوّلیّه له. و نسبه الأوّلیّه له لایکون إلاّ فی المظاهر، فظهوره فی العقل الأوّل الّذی هو القلم الأعلی ــ و هو أوّل ما خلق اللّه تعالی ــ . فهو الأوّل من حیث ذلک المظهر، لأنّه أوّل الموجودات عنه. فالذات الأزلیّه لاتوصف بالأزلیّه، و إنّما توصف بها المرتبه الألوهیّه»(۴).

و قال: «الأوّل من العالم بالنسبه إلی ما یخلق بعده، و الآخر من العالم بالنسبه إلی ما یخلق قبله. و لیس کذلک معقولیّه اسم اللّه بالأوّل و الآخر و الظاهر و الباطن؛ فانّ العالم یتعدّد و الحقّ واحدٌ لایتعدّد. و لایصحّ أن یکون أوّلاً لنا، فانّ رتبته لاتناسب رتبتنا، و لاتقبل رتبتنا أوّلیّته، و لو قبلت رتبتنا أوّلیّته لاستحال علینا اسم الأوّلیّه، بل کان یطلق علینا اسم الثانی لأولیّته و لسنا بثانٍ له ــ تعالی عن ذلک ــ ؛ فلیس هو بأوّلٍ لنا. فلهذا کان عین أوّلیّته عین آخریّته. و هذا المدرک عزیز المثال یتعذّر تصوّره علی من لا أنس له بالعلوم الإلآهیّه الّتی تعطیها التجلّی و النظر الصحیح. و إلیه کان یشیر أبوسعیدالخزّاز بقوله: «عرفت اللّه بجمعه بین الضدّین»، ثمّ یتلو: «هُوَ الأَوَّلُ وَ الآخِرُ وَ الظَّاهِرُ وَ البَاطِنُ»، أی: هو أوّلٌ من عین هو

۱- ۱. المصدر: و یلزم.

۲- ۲. قارن: «شرح أصول الکافی» ــ لصدر المتألّهین ــ ج ۳ ص ۲۶۶.

۳- ۳. کریمه ۳ الحدید.

۴- ۴. راجع: «الفتوحات المکّیه» ج ۲ ص ۹۵، و العبارات منقولةٌ بضربٍ من التصرّف.

آخرٌ، و ظاهرٌ من حيث هو باطنٌ؛ لأنّ الحيثيّه فى حقّه واحدهٌ. أو هو الّذى يبتدى ء منه الوجود الإضافىّ باعتبار اظهاره، و الآخر الّذى ينتهى إليه باعتبار امكانه و انتهاء احتياجه إليه . فكلّ شىءٍ به يوجد و فيه يفنى، فهو أوّله و أخره فى حالهٍ واحدهٍ باعتبارين، و الظاهر فى مظاهر الأكوان بصفاته و أفعاله، و الباطن باحتجابه بماهيّاتها بذا»(۱)؛ انتهى.

قال الواسطى: «لم يدع الخلق نفسا بعد ما أخبر عن نفسه انّه « الأَوَّلُ وَ الآخِرُ وَ الظَّاهِرُ وَ البَاطِنُ »».

و قال النورىّ: «الأوّليّه هى الآخريّه، و الآخريّه هى الأوّليّه، و الظاهريّه هى الباطنيّه، و الباطنيّه هى الظاهريّه؛ كما أنّ الأزليّه هى الأبديّه، و الأبديّه هى الأوّليّه. ليس بينهما حاجزٌ إلّا انّه يفقدك و يشهدك وقتا لتجديد اللذّه و رؤيه العبوديّه».

و قال عبداللّه البليانى: «هو الأوّل بلا أوّليّهٍ، هو الآخر بلا آخريّهٍ، هو الظاهر بلاظاهريّهٍ، هو الباطن بلا باطنيّهٍ؛ أعنى: انّه هو وجود حروف الأوّل، و هو وجود حروف الآخر، و هو وجود حروف الظاهر، و هو وجود حروف الباطن . فلا أوّل و لا آخر و لا ظاهر و لا باطن إلّاهو بلاصيران هذه الأحرف وجوده و صيران وجوده هذه الأحرف، لئلّا يقع فى غلط الحلوليّه».

الَّذِى قَصُرَتْ عَنْ رُوءْيَتِهِ أَبْصَارُ النَّاظِرِينَ.

فى بعض النسخ: «قصر» ــ بدون التاء ــ، لكن فى النسخ المشهوره: «قصرت» ــ معها، بالضمّ ــ . و هو من قِصَر ــ كعنب ــ خلاف الطول، فيكون من باب الاستعاره التبعيّه . و أمّا القصور بمعنى العجز ففعله «قصر» ــ بالفتح، كقعد ــ ، و هو منافٍ لجميع النسخ .

اعلم! أنّ الاستعاره طلب الشىء بالعاريه . و يرادبها فى عرف أهل البيان: الكلام المأخوذ من موضعٍ عاريهً، كما يقال للرجل البليد: الحمار، فانّ اطلاق لفظ الحمار على البليد

۱- ۱. راجع: «الفتوحات المكّيه» ج ۱ ص ۱۸۹، مع تصرّفات واسعهٍ.

استعارهٌ، لأنّ لفظ الحمار لم یوضع للآدمی، بل وضع للحیوان المخصوص، و لکن أطلق علی الرجل البلید لمشابههٍ بینه و بین الحمار فی عدم الفهم و الادراک. و کلّ شیئین بینهما مشابههٌ فی شیءٍ جاز لک أن تطلق اسم أحدهما علی الآخر. و یسمّی مجازا و استعارهً، و الاستعاره نوعٌ من المجاز؛ و هی علی انواعٍ شتّی(۱). قال السید الشریف: «الاستعاره ادّعاء معنی الحقیقه فی الشیء للمبالغه فی التشبیه مع طرح ذکر المشبّه، کقولک: لقیت اسدا، و أنت تعنی به الرجل الشجاع. ثمّ إذا ذکر المشبّه به مع ذکر القرینه تسمّی استعارهً تصریحیّهً و تحقیقیّهً، نحو: لقیت أسدا فی الحمّام. و بهذا التقیید یتمیّز عن التخییلیّه و المکنیّ عنها»(۲)؛ انتهی.

و إنّما تسمّی تحقیقیّهً لتحقّق معناه الّذی عُنی بها و استعملت هی فیه حسّا أو عقلاً. فالحسّیّ کالمثال المذکور، فانّ الأسد هناک مستعارٌ للرجل الشجاع، و هو أمرٌ متحقّق حسّا؛ و العقلی نحو: «اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيم»(۳)، أی: الدین الحقّ ــ و هو ملّه الاسلام ــ ؛ و هذا أمرٌ متحقّقٌ معلومٌ عقلاً، لا حسّا.

ثمّ إنّ لفظ المستعار إن کان اسم جنسٍ ــ و هو مادلّ علی نفس الذات الصالحه لأن یصدق علی کثیرین من غیر اعتبار وصفٍ من الأوصاف ــ فالاستعاره أصلیّهٌ: کـ «أسد» إذا استعیر للرجل الشجاع، و «قتل» إذا استعیر للضرب الشدید، و الأوّل اسم عینٍ و الثانی اسم معنی. و کذا ما یکون متأوّلاً باسم جنسٍ، کالعَلَم المشتهر بمعنیً، نحو: رأیت الیوم حاتما؛

و إن لم یکن اللفظ المستعار اسم جنسٍ، فالاستعاره تبعیّهٌ ــ کالفعل و ما یشتقّ منه، و الحرف ــ . و المراد بما یشتقّ: اسم الفاعل و المفعول و الصفه المشبهه و أفعل التفضیل و اسم

ص : ۲۲۹

۱- ۱. لتفصیل المقال حول الاستعاره و بیان الآراء فیها و أقسامها راجع: «الطراز» ج ۱ ص ۱۹۷.
۲- ۲. ما اهتدیت إلی موضع کلامه هذا فی آثاره الأدبیه، و له کلامٌ حول الاستعاره و أنواعها لم یوافق مع ما فی المتن، راجع: «حاشیته» علی المطوّل ــ المطبوعه علی هامش المتن ــ ص ۳۶۰، ۳۸۴. و له «المصباح» شرح فیه «مفتاح العلوم» للسکاکی و فرع منه سنه ۸۰۴ هــ.ق بسمرقند، و هذا الکتاب لم یطبع بعد، و یمکن أن یکون المنقول فی المتن مأخوذا منه أو من نظائره الکثیره.
۳- ۳. کریمه ۶ الفاتحه.

الزمان و المكان و الآله. و إنّما كانت تبعيّةً لأنّ الاستعاره يعتمد التشبيه و التشبيه يقتضى كون المشبّه موصوفا بوجه الشبه أو بكونه مشاركا للمشبّه به فى وجه الشبه . و إنّما يصلح للموصوفيّه الحقائق، أى: الأمور المتقرّره الثابته ـ كقولك: جسمٌ أبيض، و بياضٌ صاف ـ دون معانى الأفعال و الصفات المشتقّه منها، لكونها متجدّدةً غير متقرّرهٍ بواسطه دخول الزمان فى مفهومها ـ كما فى الأفعال ـ، أو عروضه لها ـ كما فى الصفات، دون الحروف ـ ؛ و هو ظاهرٌ لعدم صلاحيّتها للموصوفيّه.

ثمّ إنّ التشبيه فى الفعل، و ما يشتقّ منه لمعنى المصدر، و فى الحرف لمتعلّق معناه، و المراد ما يتعلّق به معنى الحرف.

قال صاحب المفتاح: «المراد بمتعلّقات معانى الحروف ما يعبّر بها عنها عند تفسير معانيها، مثل قولنا: «من» معناها الابتداء، و «فى» معناها الظرفيّه، و «كى» معناها الغرض ؛ فهذه ليست معانى الحروف و إلاّ لما كانت حروفا، بل أسماء. لأنّ الإسميّه و الحرفيّه إنّما هى باعتبار المعنى، و انّما هى متعلّقات لمعانيها ـ أى: إذا أفادت هذه الحروف معانى رجع تلك المعانى إلى هذه بنوع استلزامٍ ـ »(۱)؛ انتهى.

فيقدّر التشبيه فى نطقت الحال و الحال ناطقةٌ بكذا للدلاله، فالنطق بأن يقدّر تشبيه دلاله الحال بنطق الناطق فى إيضاح المعنى و إيصاله إلى الذهن . ثمّ يدخل الدلاله فى جنس النطق بناءً على جعل النطق بطريق التأويل قسمين: متعارفا ـ كالتكلّم باللسان ـ ، و غير متعارفٍ ـ كالدلاله المفيده فائدته ـ ، فيستعار له لفظ النطق، ثمّ يشتقّ منه الفعل و الصفه . و تكون الاستعاره فى المصدر أصليّةً و فى الفعل و الصفه تبعيّةً . و مثال الاستعاره التبعيّه فى الحرف «لام» التعليل فى قوله ـ سبحانه ـ : «فَالتَقَطَهُ آلُ فِرعَونَ لِيَكُونَ لَهُم عَدُوّا وَ حَزَنا»(۲)، فانّه شبّه ترتّب العداوه و الحزن على الالتقاط بترتّب العلّه الغائيه عليه، ثمّ

۱- ۱. الظاهر من قوله: «قال صاحب المفتاح»، انّ هذه العباره هى عبارةٌ للسكاكى فى «المفتاح»، و لكنّنى لم أعثر عليها فيه.
۲- ۲. كريمه ۸ القصص.

استعمل فی المشبّه «اللام» الموضوعه للدلاله علی ترتّب العلّه الغائیه ــ الّذی هو المشبّه به ــ . فجرت الاستعاره أوّلاً فی العلّیه و الغرضیّه و بتبعیّتها فی «اللام» ــ کما مرّ فی نطقت الحال ــ . فصار حکم الأسد المستعار لمن یشبه الحیوان المفترس فی الشجاعه حیث استعیرت لما تشبه العلّیه فی الترتّب .

و «الأبصار» ــ بالفتح ــ : جمع بصر ــ کسبب و أسباب ــ ، لا جمع بصیره ــ کما قیل ــ . و إنّما جمعه مع صحّه معنی المصدر لقصد الأنواع المختلفه . و «البصر» لغهً: حاسّه الرؤیه ــ کما قال صاحب الصحاح(۱) و غیره من أهل اللغه(۲) ــ ؛ و اصطلاحا قوّهٌ مودعهٌ فی محلّ ملتقی العصبتین المجوّفتین مدرکهٌ لما یقابل العین(۳).

و تحقیقه ــ علی ما <تقرّر فی علم التشریح ــ : انّه ینبت من الدماغ ازواجٌ سبعه من العصب، و انّ الزوج الأوّل مبدئه من غور البطنین المقدّمین من الدماغ عند جوار الزائدتین الشبیهتین بحلمتی الثدی، و هو صغیرٌ مجوّفٌ یتیامن النابت منهما یسارا و یتیاسر النابت منهما یمینا. ثمّ یلتقیان علی تقاطعٍ صلیبیٍّ و یصیر تجویفهما واحدا(۴)، ثمّ ینفذ النابت فیهما یمینا إلی الحدقه الیمنی و النابت یسارا إلی الحدقه الیسری. و قوّه الإبصار مودعهٌ فی الروح المصبوب فی تجویف هذا العصب سیّما عند الملتقی(۵)> المسمّی بمجمع النورین مدرکهً لما یقابل العینین. و هذه القوّه مدرکهٌ بتوسّط جرمٍ شفّافٍ بین الرائی و المرئی، الّذی هو الشرط العمده مع سائرالشرائط المعتبره فی الرؤیه.

قیل: الشرائط المعتبره فی الرؤیه تسعهٌ، و هی: المقابله بین الرائی و المرئی، و عدم القرب و البُعد المفرطین، و عدم الصغر المفرط، و عدم الحجاب، و کون المرئی کثیفا مانعا من نفوذ الشعاع فیه، و کونه مضیئا أو مستضیئا، و سلامه الحاسّه، و القصد إلی الإحساس، و توسّط

ص : ۲۳۱

۱- ۱. راجع: «صحاح اللغه» ج ۲ ص ۵۹۱ القائمه ۱.

۲- ۲. فانظر مثلاً: «مفردات ألفاظ القرآن» ص ۱۲۷ القائمه ۱.

۳- ۳. راجع: «شرح حکمه العین» ص ۶۶۴.

۴- ۴. المصدر: ــ و یصیر تجویفهما واحدا.

۵- ۵. قارن: «الحکمه المتعالیه» ج ۸ ص ۱۷۸.

الشفّاف ــ و هو غير عدم الحجاب ــ .

و هذا الاشتراط إنّما هو مذهب الفلاسفه و المعتزله ؛ دون الأشاعره، فانّهم يجوّزون الإبصار بدون هذه الشرائط(١).

فان قلت: لاـ نسلّم توسّط الجرم الشفّاف بين الرائى و المرئى من جهه توقّف الرؤيه عليه و إن اشترط من جهه أمرٍ آخر ــ كضروره الخلأـ ــ ، بل الشرط عدم توسّط حجابٍ غليظٍ، فانّا نرى كلّما لطف و رقّ الحجاب كانت الرؤيه أصحّ و المرئى أوضح؛ فلوفرض تحقّق الخلأ لكانت الرؤيه بالبديهه أشدّ و أقوى ! ؛

قلت: منشأ هذا عدم الامعان فى أحوال العلل و المعلولات، فانّه قد تقرّر فى موضعه انّ مالا وصله بينه و بين الآخر بوجهٍ من الوجوه لاـ يؤثّر فيه و لايتأثّر، فالنفس بواسطه تعلّقها بلطيف هذا البدن ــ كالقوى الادراكيّه و التحريكيّه ــ تتصرّف فى كثيفه كالروح النفسانى، و بتوسّطه فيما هو أكثف منه كالروح الحيوانى، ثمّ الاعصاب ... و هكذا إلى أن ينتهى إلى الجلد. كلّ ذلك من جهه اتّصال بعضها إلى بعضٍ، إذ الاتّصال فى عالم الأجرام بمنزله الاتّحاد فى عالم المعانى و المعقولات، فوجود الهواء مثلاً بين الرائى و المرئى يجعل الجسمين و المتوسّط بمنزله بدنٍ واحدٍ، فيتأثّر النفس بوسيله آله حسّها من المحسوس من جهه ذلك الاتّصال، كما يطلع بواسطه آله حسّها الكائنه فى عضوٍ آخر. و لولا هذا الاتّصال الطبيعىّ بين أعضاء البدن الانسانى من كونها فى رباطٍ واحدٍ لبطل التدبير و فسد البدن، فكذلك لولا الاتصال بين الرائى و المرئى بالشفاف الواقع بينهما لما حصل الاطّلاع و الاحساس من النفس. و إلى هذا أشار الامام أبوالحسن الثالث ــ عليه السلام ــ بقوله: «لأنّ الأسباب لابدّ من اتّصالها بالمسبّبات» ــ فى الحديث الّذى رواه محمّد بن يعقوب الكلينى فى كتاب التوحيد من الكافى(٢) ــ .

۱- ۱. كما انّ التفتازانى ذهب إلى جواز رؤيه اللّه ــ تعالى ــ مع تنزّهه عن الجهه و المقابله، راجع: «شرح المقاصد» ج ۴ ص ۱۷۹.

۲- ۲. راجع: «الكافى» ج ۱ ص ۹۷ الحديث ۴.

و إن شئت الحجّه على ذلک فنقول: إنّ تأثير القوى المتعلّقه بالأجسام فى شىءٍ و تأثّرها عنه لايكونان إلّا بمشاركهٍ، و منشأ ذلک إنّ التأثير و التأثّر لا يكونان إلّا بين شيئين بينهما علاقه علّيّهٍ و معلوليّهٍ، و هذه العلاقه متحقّقهٌ بالذات بين القوّه و ما يتعلّق به ــ من مادّهٍ أو موضعٍ أو بدنٍ، لانّها إمّا علّه ذاته أو علّه تشخّصه و كماله ــ ؛ أو متحقّقهٌ بالعرض بينها و بين ما له نسبهٌ وضعيّهٌ إلى ذلک المتعلّق به، فانّ العلاقه الوصفيّه فى الأجسام بمنزله العلاقه العلّيّه فى العقليّات ــ إذ الوضع هو بعينه نحو وجود الجسم و تشخّصه ــ . فاذا كان الجسمان بحيث يتجاوزان بأن يتّصل طرفاهما فكأنّهما كانا جسما واحدا، فاذا وقع تأثيرٌ خارجيٌّ على أحدهما فيسرى ذلک التأثير إلى الآخر؛ كما تسخن بعض جسم النار فانّه يتسخّن بعضه الآخر أيضا بذلک التسخين؛ و كما استضاء سطحٌ بضوء النيّر يستضىء سطح آخر وضعه إلى الاوّل كوضعه إلى ذلک النيّر.

و إنّما قيّدنا «التأثير»: بــ «الخارجى »، لأنّ التأثير الباطنى الّذى لايكون بحسب الوضع لايسرى فيما يجاور.

فاذا تقرّر هذا فنقول: إنّ الاحساس ــ كالابصار و غيره ــ هو عبارهٌ عن تأثير القوى الحاسّه من المؤثّر الجسمانى ــ و هو الأمرالمحسوس الخارجى ــ ، فلابدّ هيهنا من علاقهٍ وضعيّهٍ بين مادّه القوّه الحاسّه و ذلک الأمر المحسوس . و تلک العلاقه لايتحقّق إلاّ بمجرّد المحاذات من غير توسّط جسمٍ مادّيٍ بينهما، إذ لاعلاقه بين أمرين لا اتّصال بينهما وضعا و لا نسبه بينهما طبعا، بل العلاقه إمّا ربطٌ عقليٌّ أو اتّصالٌ حسّيٌّ، فلابدّ من وجود جسمٍ واصلٍ بينهما . و ذلک الجسم إن كان جسما كثيفا مظلم الثخن فليس هو فى نفسه قابلًا للأثر النوريّ، فكيف يوجب ارتباط المبصر بالبصر؟، أو ارتباط المنير بالمستنير؟؛ فانّ الرابطه بين الشيئين لابدّ أن يكون من قبيلهما. إلّا أن يكون منافيا لفعلهما، فاذن لابدّ أن يكون بينهما جسمٌ مشفٌّ غير حاجزٍ و لا مانعٍ لوقوع أحد الأثرين ــ أعنى: النور ــ من المنير إلى المستنير، أو من البصر إلى المبصر، أو تأديه الشبح من المبصر إلى البصر. فاذا حصل شرائط الرؤيه فالابصار يتحقّق بانشاء صورهٍ مماثلهٍ له بقدره اللّه من عالم الملكوت النفسانىّ مجرّدهً عن المادّه الخارجيّه

حاضرةً عنـد النفس المدركه قائمةً بها، قيام الفعل بفاعله، لا قيام المقبول بقابله. فانّ الاحساس مطلقا ليس كما هو المشـهور من عـامّه الحكمـاء: «انّ الحسّ يجرّد صـوره المحسـوس بعينه من مـادّته و تصادفهـا مـع عوارضـها المكتنفه، و كـذا الخيـال يجرّدها تجريـدا أكثر»، لمـا تقرّر من امتنـاع انتقـال المنطبعات؛ بل الادراك مطلقا> إنّما يحصل بأن يفيض من الواهب صورةٌ أخرى[۱] نوريّةٌ ادراكيّةٌ يحصل بها الادراك و الشعور؛ فهى الحاسّه بالفعل و المحسوسه بالفعل.

و أمّا وجود صورةٍ فى مادّةٍ فلاحسّ و لا محسوس، إلّا أنّها من المعدّات لفيضان تلك الصوره مع تحقّق الشرائط. و قد نصّ على هـذا الفيلسوف الأعظم فى أثولوجيـا حيث قـال: «ينبغى أن يعلم أنّ البصـر إنّمـا ينال الأشـياء الخارجه منه، و لاينالها حتّى يكون بحيث ما يكون هو هو، فيحسّ حينئـذٍ و يعرفها معرفةً صـحيحةً على نحو قوّته، كذلك المرء العقلى إذا ألقى بصـره على الأشـياء العقليّه لم ينلها حتّى يكون هو و هى شـيئا واحدا؛ إلّا أنّ البصـر يقع على خارج الأشياء و العقل على باطن الأشياء. فلذلك يكون توحّـده معها بوجوهٍ، فيكون مع بعضـها أشـدّ و أقوى من توحّد الحسّ بالمحسوسات. و البصـر الحسّـىّ[۲] كلّمـا أطال النظر إلى الشـى ء المحسوس أضرّ به المحسوس[۳] حتّى يصيّره خارجـا عن الحسّ لا يحسّ شـيئا. فأمّا البصـر العقلىّ فيكون على خلاف ذلك»؛ انتهى كلامه[۴]>.

و بالجمله الكلام فى كون هـذه الصوره المحسوسه حسّا و حاسّا و محسوسا، بعينه كالكلام فى كون الصوره العقليّه عقلًا و عاقلًا و معقولًا . و البرهان عليه يسـتفادّ من البرهان على اتّحاد العقل بالمعقول، فانّه بعينه جارٍ فى جميع الادراكات الحسّـيّه و الخياليّه و الوهميّه . و قـد برهنا على هذا المطلب فى مباحث العقل والمعقول من كتابنا الكبير المسـمّى بأنوار الحقائق، تركنا ذكره هنا على سبيل التفصيل خوفا للتطويل.

ص : ۲۳۴

۱- ۱. المصدر: ــ أخرى.

۲- ۲. المصدر: ــ الحسّى.

۳- ۳. المصدر: ــ المحسوس.

۴- ۴. قارن: «الحكمه المتعاليه» ج ۳ ص ۳۱۲.

و خلاصه ما ذكرناه هناك ــ مطابقا لما ذكره صدر الحكماء و المحققّين ــ : <«انّ صور الأشياء على قسمين:

أحدهما: صورةٌ مادّيهٌ قوام وجودها بالمادّه و الوضع و المكان و غيرها. و مثل تلك الصوره لايمكن أن يكون بحسب هذا الوجود المادّى معقولةً بالفعل، و لا محسوسةً أيضا كذلك إلّا بالعرض؛

و الأخرى صورةٌ مجرّدةٌ عن المادّه و الوضع و المكان؛ تجريدا:

إمّا تامّا، فهى صورةٌ معقولةٌ بالفعل؛

أو ناقصا، فهى متخيّلهٌ أو محسوسهٌ بالفعل. و قد صحّ عند جميع الحكماء انّ الصوره المعقوله بالفعل وجودها فى نفسها و وجودها للعاقل شىءٌ واحدٌ من جهةٍ واحدةٍ بلا اختلاف، و كذا المحسوس بما هو محسوسٌ وجوده فى نفسه و وجوده للجوهر الحاسّ شىءٌ واحد، بلااختلاف جهةٍ. فاذا كان الأمر هكذا فلوفرض أنّ المعقول بالفعل أمرٌ وجوده غير وجود العاقل ــ حتّى يكونا ذاتين موجودتين متغايرتين لكلٍّ منهما هويّةٌ مغايرةٌ للأخرى، و يكون الارتباط بينهما بمجرّد الحاليّه و المحلّيّه، كالسواد و الجسم الّذى هو محلّ السواد ــ ، لكان يلزم حينئذٍ أن يمكن اعتبار وجود كلٍّ منهما مع عزل النظر عن اعتبار صاحبه، لأن أقلّ مراتب الاثنينيّه شيئين إثنين أن يكون لكلٍّ منهما وجودٌ فى نفسه و إن قطع النظر عن قرينه. لكن الحال فى المعقول بالفعل ليس هذا الحال، إذ المعقول بالفعل ليس له وجودٌ آخر إلّا هذا الوجود الّذى هو بذاته معقولٌ لا بشىءٍ آخر، و كون الشىء معقولاً لا يتصوّر إلّابكون شىءٍ عاقلاً له. فلوكان العاقل أمرا مغايرا له لكان هو فى حدّ نفسه مع قطع النظر عن ذلك العاقل غير معقولٍ، فلم يكن وجوده هذا الوجود العقلى ــ و هو وجود الصوره العقليّه ــ ، فانّ الصوره المعقوله من الشىء المجرّد عن المادّه ــ سواءٌ كان تجريدها بتجريد مجرّدٍ إيّاها عن المادّه، أم بحسب الفطره ــ فهى معقولهٌ بالفعل أبدا، سواءٌ عقلها عاقلٌ من خارجٍ أم لا. و ليس حكم هذه المعقوليّه كحكم متحرّكيّه الجسم الّذى إذا قطع النظر عن محرّكه لم يكن هو فى ذلك الاعتبار متحرّكا، بل جسما فقط. و ذلك لأنّ وجود الجسم بما هو

ص : ٢٣٥

جسمٌ لیس بعینه وجوده بما هو متحرّکٌ، و لا کحکم متسخّنیّه الجسم إذا قطع النظر عن تسخین متسخّنه، فانّه لم یکن متسخّنا عند ذلک، لأنّ وجوده بعینه لیس وجود السخونه. و لا کذلک حکم المعقول بالفعل، فانّه لایمکن أن یکون إلاّ معقولاً بالفعل، لأنّ ذلک الکون فی نفسه هو بعینه معقولیّته، سواء عقله غیره أو لم یعقله، فهو معقول الهویّه بالفعل من غیر حاجهٍ إلی عاقلٍ آخر عقله، فاذن هو عاقلٌ بالفعل کما أنّه معقول بالفعل. و الاّ لزم انفکاک المعقول بالفعل عن العاقل بالفعل . و قد تقرّر فی محلّه انّ المتضایفین متکافئان فی الوجود، و فی درجه الوجود أیضا؛ إن کان أحدهما بالفعل کان الآخر بالفعل، و إن کان بالقوّه کان الآخر بالقوّه، و إن کان أحدهما فی مرتبهٍ من المراتب کان الآخر أیضا ثابتا فیها.

و إذا علمت الحال فی الصوره المعقوله هکذا _ و هو أنّ المعقول منها بعینه هو العاقل _ فاعلم أنّ الحال فی الصوره المحسوسه أیضا علی هذا القیاس(۱)>.

فالابصار یتحقّق بما قلناه؛

لا بخروج الشعاع من البصر علی هیئه مخروطٍ رأسه فی العین و قاعدته علی المرئیّ إمّا مصمتٌ أو مؤتلفٌ من خطوطٍ مجتمعهٍ أو خطٍّ واحدٍ إذا انتهی إلی المبصر انبسط علی سطحه بسرعهٍ، فیتخیّل هیئه مخروطٍ _ کما هو مذهب الریاضیّین _ ؛

و لا بالانطباع، أی: بأن ینطبع صوره المرئی فی العین _ کما هو مذهب أرسطو و تابعیه، و هو المعروف بمذهب الطبیعیّین(۲) _ ؛

و لا بأنّ الشفّاف _ الّذی بین البصر و المرئیّ _ یتکیّف بکیفیّه الشعاع البصریّ و یصیر بذلک آلهً للابصار من دون أن یخرج الشعاع أو ینطبع الصوره _ کما هو مذهب شیخ الاشراق(۳) _ ؛

ص : ۲۳۶

۱- ۱. قارن: «الحکمه المتعالیه» ج ۳ ص ۳۱۳.

۲- ۲. لتوضیح هذا المذهب راجع: «الحکمه المتعالیه» ج ۸ ص ۱۷۸.

۳- ۳. لتوضیحٍ حول جمیع المذاهب فی الإبصار انظر: «الحکمه المتعالیه» ج ۹ ص ۱۹۱.

لبطلان ذلک کلّه!؛ فنحن نذکر أوّلاً ما تمسّک به کلّ فریقٍ، و ما یرد علیه و ما یمکن أن یقال فی توجیهه.

أمّا ما قاله اصحاب الشعاع فوجوهٌ؛ و قبل شروعنا فی بیان الوجوه نقول: اعلم ! أنّ علم المناظر و المرایا فنٌّ علیحده اعتنی به کثیرٌ من المحقّقین، و بنوا الکلام فیه علی خروج الشعاع بمعنی وقوعه من العین إلی المرئیّ _ کما یقع من الشمس و القمر و سائر الأجسام النیّره _ علی ما یقابلها علی هیئه شکلٍ مخروطٍ رأسه عند النیّر و قاعدته عند مایقابله، فهذا ممّا یستدعی الظنّ بأنّ الرؤیه بخروج الشعاع من البصر، و یکون المرئیّ هو ما یقع علیه الشعاع. و لکنّا قد أقمنا البرهان علی أنّ المحسوس بکلّ حاسّهٍ هو الصوره الادراکیّه المفارقه عن المادّه، لا الّتی هی فی مادّهٍ جسمانیّهٍ . و مع ذلک لابدّ فی الإبصار من مقابله البصر لمایقع صورته عند القوّه المدرکه و البصر کالنقطه؛ و مقابله النقطه مع الجسم یوجب أن یتوهّم بینهما شکلٌ مخروطٌ.

و إذا عرفت هذا فنقول:

الأوّل من الوجوه: انّ من قلّ شعاع بصره کان ادراکه للقریب أصحّ من ادراکه للبعید _ لتفرّق الشعاع فی البعید _ ، و من کثر شعاع بصره مع غلظٍ کان ادراکه للبعید أصحّ _ لأنّ الحرکه فی المسافه یفیده رقّهً و صفاءً _ ؛ و لو کان الابصار بالانطباع لما تفاوت الحال ؛

و الثانی: انّ الأجهر یبصر باللیل دون النهار، لأنّ شعاع بصره _ لقلّته _ یتحلّل نهارا بشعاع الشمس، فلایبصر، و یجتمع لیلاً فیقوی علی الإبصار ؛ و الأعشی بالعکس، لأنّ شعاع بصره _ لغلظه _ لایقوی علی الابصار إلّا إذا أفادته الشمس رقّهً و صفاءً ؛

و ثالثها: انّ من نظر إلی صفحهٍ و رءآها کلّها لم یظهر له منها إلّا السطر الّذی یحدق نحوه البصر، و ما ذلک إلّا بسبب أنّ مسقط سهم مخروط الشعاع أصحّ إدراکا إذا کان من جوانبه ؛

و رابعها: إنّ الانسان یری فی الظلمه کأنّ نورا انفصل من عینه و اشرق علی أنفه، و إذا أغمض عینیه علی السراج یری کأنّ خطوطا شعاعیّهً اتّصلت بین عینیه و السراج؛

الخامس: إنّ المتوسّط بین البصر و ما یقابله إذا کان جسما لطیفا لایحجبه عن رؤیته، و

إذا كان كثيفا حجبه؛ و ما ذلك إلّا لأنّ الشعاع ينفذ فی المتوسّط علی الأوّل و لاینفذ علی الثانی؛

السادس: انّ الانسان إذا رأی وجهه فی المرآت فذلک إمّا لأن ینطبع من الوجه صورةٌ فی المرآت ثمّ ینطبع من تلک الصوره صورةٌ أخری فی العین ــ کما یزعمه أصحاب الانطباع ــ ؛ و إمّا لأنّ الشعاع الخارج من البصر ینعکس من المرآت ــ لصقالتها ــ إلی الوجه، فیصیر الوجه مرئیّا؛

و الأوّل باطلٌ، لأنّ صوره الوجه لوانطبعت فی المرآت أو الماء مثلاً لانطبعت فی موضعٍ معیّنٍ و لم یتغیّر عن موضعها بزوال شیءٍ آخر ــ ألاَ تری الحائط إذا اخضرّ لانعکاس الضوء عن الخضره إلیه لزم ذلک اللون موضعا معیّنا من الجدار و لم یختلف بانتقال الرائی من مکانٍ إلی آخر، لکنّک تری صوره الشجره یختلف مکانها فی الماء أو المرآت بحسب انتقالک! ــ ، فتعیّن الثانی.

و ممّا یدلّ علی صحّه ذلک: انّ الناظر الّذی للانسان قد ینطبع فیه شبحٌ مرئیٌّ ینعکس عنه إلی بصرناظرٍ آخر حتّی یراه هذا الناظر الثانی و لا یراه صاحب الحدقه الّتی تمثّل فیها الشبح، و لو کان ذلک حقیقه الانطباع فی ناظره لوجب أن یتساوی کلٌّ منهما فی ادراکه ــ إذ عندهم حقیقه الادراک تمثّل شبحٍ فی الناظر ــ ، فیکون کلّ من تمثّل فی ناظره شبحٌ رآه.

و ممّا یدلّ أیضا علی أن لیس ذلک منطبعا فی المرآت: أنّه یری المرئیّ فی المرآت بحیث لایشکّ أنّه لیس فی سطح المرآت، و إنّما هو کالغائر فیه و البعید عنه؛ و هذا البُعد لایخلو: إمّا أن یکون بعدا فی غور المرآت ــ و لیس للمرآت ذلک الغور، و لا أیضا إن کان لها ذلک الغور کانت المرآت ممّا یری ما یشبح فی باطنها ــ ، فبقی أن یکون ذلک البُعد بُعدا فی خلاف جهه غوره . و هذا الوجه هو الّذی قال فی الشفا: «انّ هذه حجّهٌ فی حلّها أدنی صعوبه»(۱).

ص : ۲۳۸

۱- ۱. قال الشیخ: «لکن لأصحاب الشعاعات حجّهٌ فی حلّها أدنی صعوبه، و هو قولهم: انّ المرایا تشهد بوجود هذه الشعاعات و انعکاسها»،راجع: «الشفا» الطبیعیات ج۲، النفس ص۱۰۴.

و الجواب عن الكلّ: إنّه لايدلّ على المطلوب _ و هو كون الابصار بخروج الشعاع _ ؛ أمّا هذا الأخير فلما قيل: انّه على تقدير بطلان الانطباع به لايدلّ على أنّ الابصار إنّما هو بخروج الشّعاع، لأنّ الانطباع و خروج الشعاع ليسا طرفى نقيضٍ ليمتنع فسادهما معا، و ليس يجب أيضا أن يكون السبب فى كلّ شيءٍ معلوما لنا على التفضيل، فلم لايجوز أن يكون كون الصيقل بحيث يكون نسبته إلى المرئىّ كنسبه الغير إلى الصقيل مقتضيا لحصول الاحساس بذلك المرئىّ و إن لم يعرف لذلك علّهٌ مفصّلهٌ ؟ ؛ و هذا هو ما قاله الشيخ فى دفع هذه الشبهه(۱).

و أمّا الوجه الّذى قبل هذا الأخير _ أعنى: الوجه الخامس _ ، فلأنّ اشتراط كون المتوسّط لطيفا لايلزم أن يكون لنفوذ الشعاع فيه، بل لتمكّن تأديه شبح المبصر إلى العين _ على ما يراه أصحاب الانطباع _ ؛

و أمّا الأربعه الأول فلما فى شرح المقاصد من: «انّها لاتدلّ الّا على أنّ فى العين نورا، و نحن لا ننكر أنّ فى الآت الابصار أجساما شعاعيّهً مضيئهً يسمّى بالروح الباصره يرسم منها بين العين و المرئىّ مخروطٌ، و هى تدرك من جهه زاويته الّتى عند الجليديّه تشدّ حركتها عند رؤيه البعيد فيتحلّل لطيفا، و يفتقر إلى تلطيفٍ إذا غلظ و تكثّفٍ إذا ضعف و رقّ فوق ما ينبغى. و يحدث منهما فى المقابل القابل أشعّهٌ و اضواء يكون قوّتها فيما يجاور مركز العين الّذى هو بمنزله الزاويه للمخروط الوهمى، و شدّه استنارته بكون الصوره المنطبعه فيه أظهرو ادراكه أقوى»(۲).

و يشبه أن يكون هذا مراد القائلين بخروج الشعاع تجوّزا منهم _ كما يقال: الضوء يخرج من الشمس _ ، و إلّا فهو باطلٌ قطعا؛

أمّا إذا أريد حقيقه الشعاع _ الّذى هو من قبيل الأعراض _ فظاهرٌ ؛

و إن اريد به جسمٌ شعاعىٌّ يتحرّك من العين إلى المرئىّ، فلأنّا قاطعون بأنّه يمتنع أن يخرج

۱- ۱. راجع: نفس المصدر السابق ذكره.

۲- ۲. ما اهتديت إلى مأخذ هذه العبارات فى «شرح المقاصد».

من العين جسمٌ منبسطٌ فی لحظهٍ علی نصف کره العالم ثمّ إذا أطبق الجفن عاد إليها أو انعدم، ثمّ إذا فتحه خرج مثله ... و هکذا؛

و أن يتحرّک الجسم الشعاعیّ من غير قاسرٍ و لا ارادهٍ إلی جميع الجهات ؛

و أن ينفذ فی الأفلاک و يحرّقها ليری الکواکب، و أن لا يشوّش لهبوب الرياح و لا يتّصل بغير المقابل ــ کما فی الأصوات حيث يميلها الرياح إلی الجهات ــ ؛

و لأنّه يلزم أن يری القمر قبل الثوابت بزمانٍ يناسب تفاوت المسافه بينهما؛ و ليس کذلک، بل نری الأفلاک بما فيها من الکواکب دفعهً.

و أيضا يلزم أن يری ما فی الخزف لکثره المسامّ فيه ــ بدليل الرشح ــ دون ما فی الزجاج من الماء، و لو کان رؤيه ما فيهما من جهه المسامّ لوجب أن يکون بقدرها من غير أن يری الشیء بمجموعه.

و قد يأوّل أيضا قول أصحاب الشعاع بأنّهم أرادوا بخروج الشعاع حدوثه من المبدأ الفيّاض علی هيئه المخروط المذکور عند مقابله المرئیّ للبصر، و سمّوه خروجا تجوّزا ؛

و لايخفی بُعده!؛ مع شناعته، و إن کانت أقلّ من شناعه المأوَّل.

و أمّا أصحاب الانطباع فقالوا: کما أنّ سائر المحسوسات ليس يکون ادراکها بأن يرد عليها شیءٌ من الحواسّ بارزا إليها متّصلاً بها أو مرسلاً رسولاً إليها، کذلک الابصار ليس يکون بأن يخرج شعاعٌ عليه فيلقی المبصر، بل بأن ينتهی صوره المبصر إلی البصر بتأديه الشفّاف . و ليس المراد من تأديه الشفّاف أنّ الهواء يقبل صوره المبصر فيحمله إلی البصر، بل المراد انّ من شأن الجسم المستنير أن يتأدّی شبحه إلی المقابل له إذا کان قابلاً للشبح إن لم يکن بينهما عائقٌ هو المتلوّن، بل کانت الواسطه مشفّهٌ ــ کالهواء ــ . و لو کانت الواسطه قابلهً أوّلاً ثمّ مؤدّيهً لأدّت إلی الابصار کلّها ــ کيف کان وضعها ــ ؛ کما يؤدّی الحراره إلی الملامس کلّها کيف کان وضعها؛ کذا فی الشفاء(۱).

ص : ۲۴۰

۱- ۱. راجع: «الشفا»، الطبيعيات ج ۲ النفس ص ۱۲۷.

و المشهور: انّ المراد من كون الشيء قابلاً للشبح هو كونه صقيلاً؛ قالوا: الرطوبه الجليديّه الّتى يشبه البرد و الجمد هى مثل مرآتٍ مجلوّهٍ، فاذا قابلها متلوّنٌ مضيءٌ انطبع مثل صورته فيها ـ كما ينطبع صوره الانسان فى المرآت ـ ، لابأن ينفصل عن المتلوّن شيءٌ أو تميل إلى العين، بل بأن يحدث مثل صورته فى العين و يكون استعداد حدوثه بالمقابله المخصوصه مع توسّط الهواء المشفّ.

و أنت بما مرّ فى كلام الشيخ من عدم انطباع صوره المرآت فى المرآت و صوره الماء فى الماء خبيرٌ بأنّ الصقاله غير كافيهٍ فى قبول الشبح؛ بل لعلّه لابدّ مع ذلك من كون الصقيل عضوا حاملاً لروحٍ مخصوصهٍ ـ كما فى آله الإبصار ـ ؛ هذا.

>و لمّا توجّه الايراد عليهم بوجهين :

أحدهما: انّ المرئىّ حينئذٍ يكون صوره الشيء و شبحه لا نفسه، و نحن قاطعون بأنّا نرى(۱) هذا الملوّن؛

و ثانيهما: إنّ شبح الشيء مساوٍ له فى المقدار، و إلّا لم يكن صورهً له و مثالاً، و حينئذٍ يلزم أن لايرى ما هو أعظم من الجليديّه ـ لأنّ امتناع انطباع العظيم فى الصغير معلومٌ بالضروره ـ ؛

أجابوا عن الأوّل: بأنّه إذا كان رؤيه الشيء بانطباع شبحه كان المرئىّ هو الّذى انطبع شبحه، لا نفس الشبح ـ كما فى العلم بالأشياء الخارجيّه ـ ؛

و من الثانى: بأنّ شبح الشيء لايلزم أن يساويه فى المقدار كما يشاهد من صوره الوجه فى المرآت الصغيره، إذ المراد به ما يناسب الشيء فى الشكل و اللون دون المقدار. غايه الأمر إنّا لانعلم(۲) لميّه إبصار الشيء العظيم و ادراك البُعد بينه و بين الرائى بمجرّد انطباع صورهٍ صغيرهٍ منه فى الجليديّه و تأديتها بواسطه الروح المصبوب فى العصبتين إلى

۱- ۱. المصدر: + نفس.

۲- ۲. المصدر: لانعرف.

الباصره(۱)>.

و أمّا الـدليل الّـذى نقله فى شـرح المقاصـد و جعله عمـده الأدلّه ـ : انّ العين جسمٌ صـقيلٌ نورانىٌّ و كلّ جسم كذلك إذا قابله كثيفٌ ملوّنٌ انطبع فيه شـبحه كـالمرآت؛ أمّـا الكبرى فظـاهرٌ؛ و أمّا الصـغرى فلما نشاهـد من النور فى الظلمه إذاً حكّ المتنبّه من النوم عينه، و كـذا عنـد امرار اليد على ظهر الهرّه السوداء، و من نظر نحو أنفه قديرى عليه دائرهً من الضـياء، ... إلى غير ذلك من الأمثله ـ ؛

ففيه: إنّ الكبرى فى غايه الخفاء !، كيف و هى غير مسـلّمهٍ عند طرفى النزاع؟!؛ أمّا عند ارباب الشـعاع فظاهرٌ؛ و أمّا عند أصحاب الانطباع فلما مرّ من عـدم انطباع صوره المرآت فى المرآت، و كـذا صوره الماء ـ ... إلى غير ذلك ـ ؛ على أنّ هـذا بعد تمامه إنّما يدلّ على انطباع الشبح فيه، لا كون الابصار به.

و أمّا ما أورده هو عليه من أنّه يفيد انطباع الشبح، لا كون الابصار به؛

فجوابه: انّ المقصود من أدلّه هـذا المطلب إنّمـا هو افـاده الانطبـاع، و أمّـا كون الابصار به فحاصلٌ بعـد ذلك. و امتناع الشـعاع و الاسـتحاله من حكم الحدس الصائب لا محاله دليلٌ آخر، و هو: انّ الشّـىء إذا قرب من الرائى يرى أكبر ممّا بَعُدَ عنه، و ما ذلك الّا لأنّ الانطباع فى العين إنّما هو على مخروطٍ من الهواء المشفّ رأسه متّصلٌ بالحدقه و قاعدته سطح المرئىّ حتّى أنّه وترٌ لزاويه المخروط، و معلومٌ انّ وترا بعينه كلّما قرب من الزاويه كان الساق أقصر و الزاويه أعظم، و كلّما بعد فبالعكس، و الشبح الّذى فى الزاويه الكـبرى أعظم من الّذى فى الصـغرى؛ و هـذا إنّمـا يسـتقيم إذا جعلنـا موضـع الابصـار ـ و هـو الزاويه ـ على مـاهو رأى الانطباع ـ لا القاعده ـ على ما هو رأى خروج الشعاع ـ ، فانّها لايتفاوت .

و فيه بحثٌ!؛ لأنّ الابصار ليس حاصلاً بمجرّد القاعده، بل لرأس المخروط فيه مدخلٌ أيضا، فجاز أن يتفاوت حالى المرئىّ صغرا و كبرا بتفاوت رأسه رقّهً و غلظهً. كيف و المرئىّ

۱- ۱. قارن: «الحكمه المتعاليه» ج ۸ ص ۱۷۸.

إذا بَعُدَ يستدقّ المخروط، فيتضيّق زاويته الّتى عند الباصره و تضيّق لذلك الدائره الّتى عند المبصر و يرى أصغر، و إذا قرب كان بالعكس من ذلك.

و الحاصل: إنّا نمنع عدم تفاوت القاعده بحسب القرب و البعد . هذا دليلٌ آخر، و هو انّه لولا الابصار لأجل انطباع الاشباح فى الجليديّه لكانت خلقه العين على طبقاتها و رطوباتها و شكل كلّ واحدٍ منها معطّلةً، فانّ الفائده فى كون الجليديّه صافيةً أن يستحيل من الألوان، و الفائده فى تفرطحها انّه لو كانت خالصه الاستداره لكانت لايلقى من المحسوس إلّا على اليسير، فلمّا عرضت قليلاً ـ صارت أخذه منه اجزاءً كثيرةً. و العنبيّه إنّما ثقبت وسطها لئلاّ ـ يمنع وصول المحسوس إلى الرطوبه الجليديّه، و القرنيه إنّما ثقبت لأنّها رقيقٌ أبيضٌ صاف، فلاجرم لانمنع الضوء و لا الشبح الّذى يؤدّيه الهواء من النفوذ داخل العين.

و أجيب: بأنّ هذه الحجّه غير برهانيّهٍ، إذ من الجائز أن يكون لخلقه العين على طبقاتها و أشكالها و رطوباتها فوائد أخرى سوى الانطباع ــ ... إلى غير ذلك ممّا ذكروه من الوجوه ــ .

قال شيخنا البهائى فى الكشكول: «لكاتب الأحرف دليلٌ على أنّه بالانطباع، لا بالانعكاس ؛ و هو: انّ التجربه شاهدةٌ بانّه يرى المستوى فى المرآه معكوسا و المعكوس مستويا، مثلاً الكتابه يرى فى المعكوس منكوسا و نقش الخاتم يرى مستويا ؛ و هذا يعطى الانطباع. كما يرسم الكتابه من ورقهٍ على أخرى، فيرى معكوسه، و يختم بالخاتم فترى الختم مستويا. و لو كان بالانعكاس لرئى على ما هى عليه، إذ المرئى ــ على القول بالانعكاس ــ هو ذلك الشىء بعينه، إلاّ أنّ الرائى يتوهّم أنّه يراه مقابلاً ــ كما هو المعتاد ــ »؛ انتهى.

أقول: هذا أيضا ليس ببرهانٍ.

ثمّ اعلم! أنّ جميع ما ذكره أصحاب الشعاع و اصحاب الانطباع غير منافٍ لما ذهبنا إليه فى الابصار، لأنّ كلاًّ من القائلين بأنّ الرؤيه بالانعكاس و الانطباع لايريدون الانعكاس و الانطباع الحقيقىّ؛ كما قال المعلّم الثانى فى رساله الجمع بين رأيى أفلاطون و أرسطاطاليس: «انّ غرض كلٍّ منهما التنبيه على هذه الحاله الادراكيّه و ضبطها بضربٍ من التشبيه،

لاحقیقه خروج الشعاع و لاحقیقه الانطباع . و إنّما اضطرّوا إلی اطلاق ذینک اللفظین لضیق العباره»(۱).

و أمّا المذهب الثالث _ و هو أنّ المشفّ الّذی بین البصر و المرئیّ یتکیّف بکیفیّه الشعاع البصریّ و یصیر بذلک آلهً للابصار من دون أن یخرج الشعاع أو ینطبع الصوره _ ؛ فیمکن ابطاله بمثل ما ذکره فی ابطال الشعاع.

و قالوا أیضا: إنّا نعلم بالضروره أنّ الشعاع الّذی فی عین عصفورٍ _ بل بقّهٍ _ یستحیل أن یقوی علی احاله نصف کره العالم إلی کیفیّته ؛

و أیضا: لوتوقّف الابصار علی استحاله المشفّ المتوسّط لکان کلمّا کانت العیون أکثر کان الابصار أقوی، لأنّ ذلک لیس ممّا لایقبل الاشتداد، لأنّه من باب القوی و الحالات، فیجب أن یکون ضعفاء البصر إذا اجتمعوا رأوا أقوی و إذا تفرّقوا رأوا أضعف!؛ کذا فی الشفا.

علی أنّا نقول: تلک الکیفیّه إن قبلت الاشتداد فذاک، و إلاّ فعند اجتماع العیون لو لم یحصل تلک الحاله لشیءٍ من العیون لزم أن لا-یقع الابصار لأحدٍ ؛ و هو باطلٌ ؛ و لوحصلت لبعض العیون فقط _ مع کونه ترجیحا من غیر مرجّحٍ ! _ یلزم أن لا یراه إلاّ ذلک البعض ؛ و لو حصلت لکلٍّ من تلک العیون لزم اجتماع العلل المستقلّه علی معلولٍ واحدٍ شخصیٍّ.

لایقال: لا-یلزم ذلک، لأنّه إذا کان أمورٌ یصلح أن یکون کلٌّ منها علّهً مستقلّهً لأمرٍ فأیّها سبق کان هو العلّه _ کما هو مقرّرٌ فی محلّه _ ؛

لأنّا نقول: فیلزم أن لایری غیر ذلک السابق من العیون، إذ لا معنی لرؤیه أحدٍ بکیفیّه شعاع بصر غیره؛ هذا.

۱- ۱. الظاهر انّ العباره منقولهٌ بالمعنی، حیث لم توجد بنفسها فی هذه الرساله، و فیها: « ... و انّما اضطرّهم إلی اطلاق لفظ الخروج ضروره العباره و ضیق اللغه»، راجع: «الجمع بین رائی الحکیمین»، مسأله الإبصار ص ۹۴.

و أمّا ما ذهب إلیه صاحب حکمه الاشـراق من أنّ الابصار لیس من شـرطه انطباع شـبحٍ أو خروج شیءٍ، بل یکفی عدم الحجاب بین الباصر و المبصر فحصل للنفس علمٌ إشراقیٌّ حضوریٌّ علی ذلک المبصر المقابل لها، فتدرکه النفس مشاهدهً؛

<فیرد عیه أیضا أمورٌ :

منهـا: إنّ البرهـان قـائمٌ علی أنّ الجسم المادّی و ما یعرضه من الصـفات لایمکن أن یتعلّق به الادراک إلّا بالعرض ــ کما مرّ(۱) ذکره سابقا ــ ؛

و منها: إنّ الأحول یدرک صورتین، فلو کان المدرَک هو بعینه الأمر الخارجی لزم أن یدرک ما لاوجود له فی الخارج. و القول بأنّ أحدهما فی الخارج و الأخری فی الخیال، أو فی عالم المثال، باطلٌ(۲).

و منهـا: انّ الصوره الواحـده الخـارجیّه إذا نظر إلیهـا جمـاعهٌ کثیرهٌ لزم علی هـذا الرأی أن تکون مـدرکهً لتلک النفوس کلّها . و الادراک لیس إلّا حصول صوره الشـیء للمدرِک، و حصول الشـیء لأمرٍ لابدّ فیه من خصوصـیّهٍ و علّیهٍ، و العلّه بالذات إنّما هی فاعلٌ و غایهٌ و مادّهٌ و صورهٌ، و الشـیء لایکون حاصـلاً بالـذات إلّا بشـیءٍ من علله و أسـبابه الذاتیّه، فلوحصـلت و وجدت تلک الصوره للنفس لکانت(۳) النفس إحـدی العلـل الـذاتیّه لوجوده لها؛ لکنّها لیست مادّهً و لا صورهً لها ــ و هو ظاهرٌ ــ ؛ ولا فاعله إیّاها ــ و إلّا لزم تکثّر العلل الفاعله لشخصٍ واحدٍ ــ ؛ و لا غایه أیضا ــ إذ الشیء الواحد لایکون له غایاتٌ کثیرهٌ ــ .

و منها: إن تسـمیه هذه الافاضه من النفس ــ الّتی بواسـطه البدن ــ إلی أمرٍ جسمانیٍ ذی وضعٍ بالاضافه النوریّه ممّا لاوجه له، إذ الاتصافات الّتی تکون(۴) بین الأجسام أو بواسطه

ص : ۲۴۵

۱- ۱. الاضافه من المصدر، و أضفناها لمکان قوله: «ذکره»، و إن کانت العباره مختلفهً مع هذه الاضافه أو بدونها.

۲- ۲. المصدر: ممّا لا وجه له.

۳- ۳. المصدر: لکان.

۴- ۴. المصدر: یکون.

الأجسام و ما فيها ليست إلّا اضافةٌ وضعيّةٌ لا غير ــ كالمحاذات و المجاوره و التماسّ و التداخل و التباين وغير ذلك ــ . و جميع هـذه النسب و الأوضاع إضافاتٌ مادّيةٌ ظلمانيّةٌ، لما تقرّر انّ النسـبه الوضـعيّه من موانع الادراك، لأنّها من لوازم المادّيه ــ و مدار الإدراك على تجرّد الصوره عن الوضع و المقـدار المادّيين(۱) ــ . و أمّا العلاقه و النسـبه النوريّه فهى ما يكون بين الشىء و علّه وجوده، فانّ الوجود عين الظهور و الفاعل و الغايه هما مبدء وجود الشـىء، و المادّه و الموضوع هما مبدء قوّه الشىء و إمكانه، و قد يكونان مبدء عدمه و خفائه ــ لقبولها ضدّ ذلك الشـىء ــ . فثبت أنّ الحرىّ باسم الاضافه الاشراقيّه هى النسبه الّتى بين فاعل الصـوره و ذاتها(۲)؛ و كـأنّ مـا اخترناه هو(۳) مـذهب الاوائـل. و الاـسم واقعٌ عليه، فوقع فى النقـل تحريفٌ لغموض المـذهب و قصور فهم الناقل(۴)<.

و إذا بطل ما ذكروه فى الابصار ثبت ما ادّعينا.

و لكن يجب أن يعلم على طريقتنا فى الابصـار أنّ النفس مـادام كونهـا متّصـفةً بحاسّةٍ من الحواسّ لايتّصف بحاسّةٍ أخرى، مثلًا مادام كونه سامعا لايمكن أن يكون باصرا ــ و هكذا فى سائر القوى الظاهره ــ ، إلّا إذا كانت قويّةً لايشغله شأنٌ عن شأنٍ .

و عليها فقس الحال فى الخيال و العقل، فانّها أنواعٌ متضادّةٌ ليس نسبه أحدها إلى الآخر نسـبه النقص إلى الكمال و الضعف إلى الشـدّه، بـل لكـلٍّ منها فى حـدود نوعه مراتب فى الكمال و النقص لايمكن لشـىءٍ من أفراد هـذه الأنواع المتضادّه أن ينتهى فى مراتب اسـتكمالاته و اشـتداداته إلى شـىءٍ من أفراد النوع الآـخر . فالابصار إذا اشـتدّ لايصـير تخيّلًا، و لا التخيّل إذا اشـتدّ يصـير تعقّلًا، و لا بالعكس ؛ إذا الصوره المادّيه لاتصير بالاستكمال مادّيةً، و لا المادّيه بالاشتداد تصير مفارقةً إلّا على وجه الاستبدال و التوارد ــ كما فى قوله تعالى ــ : «إِنَّا

ص : ۲۴۶

۱- ۱. المصدر: المادّى.

۲- ۲. هيهنا حذف الشارح عبارةً كامله على قدر سطرٍ واحد.

۳- ۳. المصدر: كان.

۴- ۴. قارن: «الحكمه المتعاليه» ج ۸ ص ۱۸۲.

لَقَادِرُونَ»(۱) «عَلَى أَنْ نُبَدِّلَ أَمثَالَكَم وَ نُنشِأَكُم فِيما لاَتَعلَمُونَ»(۲) _ . و تحقيق ذلك ممّا يطول شرحه ؛ و عليه يبتنى اثبات المعاد الجسمانى .

فكلّ واحدٍ منها مقصورٌ على حدّه و مرتبته لايتجاوز عنه . فالحسّ حسٌّ و الخيال خيالٌ و العقل عقلٌ لايمكن تبدّل كلٍّ منها إلى آخر لغايه التخالف و التضادّ بينها . فما كان وراء الحسّ و الخيال و العقل يتناهى و فى الشرافه و شدّه الوجود فى أعلى الدرجه و فى اللطافه و التجرّد فى منتهى المرتبه _ بل فوق ما لايتناهى بما لايتناهى _ لا يدركه القوى الحسّيّه الّتى تتعلّق ادراكاتها على الأجسام المادّيه الكثيفه المظلمه؟!، سيّما الرؤيه البصريّه الّتى تستلزم المكان و الجهه و كون المرئىّ جسما أو جسمانيّا إلّا بقدر و عاء نحو وجودها الحسّيه.

لكن هذه هى الرؤيه الفطريّه الّتى لكلٍّ من الموجودات الامكانيّه . و كلامنا ليس فيه، بل فى رؤيه الرؤيه. كما فى العلم الفطرىّ و علم العلم، لأنّ العلم و المشاهده فطرىٌّ للأشياء الامكانيّه . فكانت كلّها مشاهدةً بوجود ربّها عارفةً بتحقّق موجدها _ كما قال تعالى: «وَ إنْ مِن شَىْءٍ إلَّا يُسَبِّحُ بِحَمدِهِ وَ لَكِن لاَتَفقَهُونَ تَسبِيحَهُمْ»(۳) . و قد ورد فى قوله _ تعالى _ : «فِطرَه اللَّهِ الَّتِى فَطَرَ النَّاسَ عَلَيهَا»(۴): «انّها التوحيد»(۵).

و قال اللّه تعالى _ : «وَ لَئِن سَئَلتَهُم مَن خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَ الأَرضَ لَيَقُولُنَّ اللَّهَ»(۶)، لانّ التسبيح و الجواب لا يتصوّران بدون المعرفه. و إلى هذا أشار سيّدالشهداء _ عليه السلام _ فى دعاء عرفه: «أنت الّذى لا إله غيرك تعرّفت لكلّ شىءٍ فما جهلك شىءٌ»(۷)؛

۱- ۱. كريمه ۴۰ المعارج، و بعدها: «عَلَى أن نُبَدِّلَ خَيراً مِنهُم». و أظنّ أن شباهه هذه مع صدر الآيه القادمه جعلتهما فى نظر المصنّف آيةً واحدةً.

۲- ۲. كريمه ۶۱ الواقعه.

۳- ۳. كريمه ۴۴ الإسراء.

۴- ۴. كريمه ۳۰ الروم.

۵- ۵. راجع: «نور الثقلين» ج ۴ ص ۱۸۱.

۶- ۶. كريمتان ۲۵ لقمان، ۳۸ الزمر.

۷- ۷. راجع: «بحار الأنوار» ج ۹۸ ص ۲۲۷.

و قول علیٍّ ــ علیه السلام ــ : «انّ اللّه أجلّ من أن یحتجب عنه شیءٌ»(۱)؛

و فی حدیث ذعلب عنه ــ علیه السلام ــ : «حجب بعضها عن بعضٍ لیعلم أن لاحجاب بینه و بینهم» ؛

و قوله ــ تعالی ــ : «إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ»(۲)؛ و قوله: «فَقَالَ لَهَا وَ لِلْاءَرضِ ائْتِيَا طَوعا أَو كَرْها قَالَتَا أَتَينَا طَائِعِينَ»(۳)؛

لأنّ امتثال الأمر مرتّبٌ علی السماع و الفهم بالمراد، و إنّما ضلّ عنهم المعرفه و البصیره بالرؤیه لقد کان کلّ الخلق شاهد نوره بعلمٍ بسیطٍ عند أوّل فطرهٍ، و ذلک عهد فی «أَ لَستُ بِرَبِّكُمْ»، و قول: «بَلَی»(۴) تصدیقهم بالدرایه. فاشهادهم ایجاده بظهوره صفاتا و فعلاً فی مرایا الخلیقه؛ فکان ظهورا ما لکلّ حقیقهٍ تشاهد من غیر اکتسابٍ و فکرٍ . و قد کان هذا فطرهً موهبیّهً إلآهیّهً فی قلب کلّ البریّه، و ادراک هذا الدرک معنیً هدایهٌ و دینٌ و ایمانٌ لکلّ الخلیقه.

قال صدر الحکماء و المحقّقین: «اعلم یا أخا الحقیقه ــ أیّدک اللّه بروحٍ منه ! ــ ، انّ العلم ــ کالجهل ــ قد یکون بسیطا، و هو عبارهٌ عن ادراک شیءٍ مع الذهول عن ذلک الادراک، و عن التصدیق(۵) بأنّ المدرک هو ذلک الشیء؛

و قد یکون مرکّبا، و هو عبارهٌ عن ادراک شیءٍ مع الشعور بهذا الادراک، و بأنّ المدرک هو ذلک الشیء.

إذا تمهّد ذلک فنقول: انّ ادراک الحقّ ــ تعالی ــ علی الوجه البسیط حاصلٌ لکلّ أحدٍ فی أصل فطرته، لأنّ المدرک بالذات من کلّ شیءٍ عند الحکماء بعد تحقیق معنی الادراک و تلخیصه عن الزوائد ــ علی ما یستفادّ من تحقیقات المحصّلین(۶) من المشائین، کما سیقرع

۱- ۱. راجع: «بحار الأنوار» ج ۳ ص ۳۱۰.

۲- ۲. کریمه ۸۲ یآس.

۳- ۳. کریمه ۱۱ فصّلت.

۴- ۴. کریمه ۱۷۲ الأعراف.

۵- ۵. المصدر: + بانّ المدرک ماذا و.

۶- ۶. المصدر: المحقّقین.

سمعک ــ لیس إلّا نحو وجود ذلک الشیء، سواءٌ کان الادراک حسّیا أو خیالیّا أو عقلیّا، و سواءٌ کان حضوریّا أو حصولیّا. و قد تحقّق و تبیّن عند المحقّقین من العرفاء و المتألّهین من الحکماء انّ وجود کلّ شیءٍ لیس إلّا حقیقه هویّته المرتبطه بالوجود الحقّ القیّوم، و مصداق الحکم بالموجودیّه علی الأشیاء و مطابق القول فیها هو نحو هویّاتها العینیّه متعلّقةً مرتبطةً بالوجود الإلآهیّ، و سنقیم البرهان علی أنّ الهویّات الوجودیّه من مراتب تجلّیات ذاته و لمعات جماله و جلاله، فانّ(۱) ادراک کلّ شیءٍ لیس إلّا ملاحظه ذلک الشیء علی الوجه الّذی یرتبط بالواجب عن(۲) ذلک الوجه الّذی هو وجوده و موجودیّته. و هذا لایمکن إلّا بادراک ذات الحقّ ــ تعالی ــ ، لأنّ صریح ذاته بذاته منتهی سلسله الممکنات و غایه جمیع التعلّقات، لا بجههٍ أخری من جهاته. کیف و جمیع جهاته و حیثیّاته یرجع إلی نفس ذاته(۳)؟!؛ فکلّ من أدرک شیئا من الأشیاء ــ بأیّ ادراکٍ کان ــ فقد أدرک الباری، و إن غفل عن هذا الادراک إلّا الخواصّ من أولیاء اللّه ــ کما نقل عن أمیرالمؤمنین علیّ بن أبی طالب(۴) علیه السلام قال: «ما رأیت شیئا إلّا و رأیت اللّه قبله»(۵)؛ و روی: «معه و فیه»(۶)، و الکلّ صحیحٌ ــ . فظهر و تبیّن إنّ هذا الادراک البسیط للحقّ ــ تعالی ــ حصل(۷) لکلّ أحدٍ من عباده، و لکلّ شیءٍ من الأشیاء(۸). و لایلزم من ذلک ادراکه ــ تعالی ــ بکنه ذاته(۹)، لامتناع ذلک بالبرهان ــ کما مرّ ــ .

و أمّا الادراک المرکّب سواءً کان علی وجه الکشف و الشهود ــ کما یختصّ بخلّص

۱- ۱. المصدر: فاذن.

۲- ۲. المصدر: من.

۳- ۳. المصدر: + کما سنبیّن فی مقامه اللائق به ــ إن شاء اللّه تعالی ــ .

۴- ۴. المصدر: ــ علیّ بن أبیطالب.

۵- ۵. ما وجدته منسوباً إلی سیّدنا و مولانا أمیرالمؤمنین ــ علیه السلام ــ ، و یوجد فی بعض صحف الصوفیه منسوباً إلی غیره، کما نسبه الهجویری إلی محمّد بن الواسع، راجع: «کشف المحجوب» صص ۱۱۱، ۴۲۸.

۶- ۶. انظر: التعلیقه السالفه.

۷- ۷. المصدر: حاصلٌ.

۸- ۸. المصدر: ــ و لکلّ شیءٍ من الأشیاء.

۹- ۹. المصدر: + لشیءٍ.

الأولياء و العرفاء ــ ، أو بالعلم الاستدلالی ــ کما یحصل للعقلاء المتفکّرین فی صفاته و آثاره ــ فهو لیس ممّا حاصلٌ للجمیع . و هو مناط التکلیف و الرساله و فیه یتطرّق الخطأ و الصواب، و إلیه یرجع حکم الکفر و الایمان والتفاضل بین العرفاء و المراتب بین الناس؛ بخلاف النحو الأوّل، فانّه لایتطرّق إلیه الخطأ و الجهاله(۱)؛

کما قیل:

دانش حق ذوات را فطریست دانش دانش است کان فکریست

انتهی کلامه(۲).

و قال محییالدین الأعرابی: «فاعلم! أنّه ما منّا أحدٌ إلّا یری ربّه و یکلّمه کفاحا بالصوره الّتی یتجلّی لنا فیها، و هی الصوره الّتی خلقنا علیها، فالرؤیه ثابتهٌ بلا شکٍّ و ریبهٍ ذوقا و کشفا، حسّا و عقلاً»(۳).

قال القیصری: «إذا تجلّی الحقّ فی صورهٍ مثالیّهٍ أو حسّیهٍ لم یره العقول المحجوبه بواسطه أنّها دائما منزّههٌ للحقّ ببراهین عقلیّهٍ تواظب علیها، والعقل و إن کان ینزّه الحقّ عن التشبیه یشبّهه فی عین التنزیه بالمحدّدات، و هو لایشعر و الحقّ ــ تعالی ــ منزّهٌ عن التنزیه و التشبیه بحسب ذاته و موصوفٌ بهما فی مراتب أسمائه و صفاته، فالنواظر الصحیحه تشاهد تلک المجالی التشبیهیّه و التنزیهیّه کلّها من غیر حصرٍ و تقییدٍ»(۴)؛ انتهی کلامه.

فاذا قد ظهر ممّا ذکرنا معنی قوله ــ علیه السلام ــ : «الّذی قصرت ــ ... إلی آخره ــ ».

و نزیده بیانا، فنقول: اعلم ! أنّ الأئمّه المحمّدیّه ــ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم ــ اختلفوا فی رؤیه اللّه ــ تعالی ــ علی أقوالٍ مختلفهٍ. فذهبت الإمامیّه بأجمعه و أکثر العقلاء إلی امتناع رؤیته ــ سبحانه ــ بجارحه العین مطلقا؛ و منهم قاطبه المعتزله. و هذا القول لازمٌ فی الحقیقه

۱- ۱. المصدر: + أصلاً.

۲- ۲. راجع: «الحکمه المتعالیه» ج ۱ ص ۱۱۶.

۳- ۳. راجع: «الفتوحات المکّیه» ج ۳ ص ۱۱۶ نقلاً بالتصرّف.

۴- ۴. راجع: «شرح فصوص الحکم» ص ۶۲۸، نقلاً بالتصرّف أیضاً.

على كلّ من قال بتجرّده ـ تعالى ـ عن الحيّز و الجهه.

و ذهبت المشبّهه و الكراميّه إلى جواز رؤيته ـ تعالى ـ بقولهم بالمكان و الجهه.

و الأشاعره خالفوا الكلّ، فانّهم مع وفاقهم للأكثر فى نفى المكان و الجهه و القول بالتجرّد، قالوا بجواز رؤيته ـ سبحانه ـ بهذا العين الناظره الغاسقه الجسمانيّه فى الدنيا عقلاً محضا، و إن لم يقع أو واقعا ليله الأسرى. فقالوا: انّه ـ سبحانه ـ اختصّه بالرؤيه، و موسى ـ عليه السلام ـ بالكلام ؛ و نسب ذلك القول إلى ابن عبّاس(۱).

هذا حال رؤيته ـ تعالى ـ فى الدنيا.

و أمّا فى الآخره فقد أجمعوا على جوازها عقلاً و وقوعها.

و توقّف بعضهم فى ذلك، <قال الآبىّ فى إكمال الإكمال نقلاً عن بعض علمائهم: «انّ رؤيه اللّه ـ تعالى ـ جائزةٌ فى الدنيا عقلاً؛ و اختلف فى وقوعها، و فى أنّه هل رآه النبىّ ـ صلّى اللّه عليه و آله و سلّم ـ ليله الأسرى أم لا ؟، فانكرته عائشه و جماعةٌ من الصحابه و التابعين و المتكلّمين، و أثبت ذلك ابن عبّاس و قال: إنّ اللّه اختصّه بالرؤيه و موسى بالكلام و ابراهيم بالخلّه»(۲). و أخذ به جماعةٌ من السلف، و الأشعرىّ فى جماعةٍ من أصحابه، و ابن حنبل، و كان الحسن يقسم باللّه لقد رآه!. و توقّف فيه جماعةٌ.

هذا حال رؤيته ـ تعالى ـ فى الدنيا . و أمّا فى الآخره فجائزةٌ عقلاً، و أجمع على وقوعها أهل السنّه؛ و أحالها المعتزله و المرجئه و الخوارج. و الفرق بين الدنيا و الآخره: إنّ القوى و الادراكات ضعيفةٌ فى الدنيا حتّى إذا كانوا فى الآخره و خلقهم للبقاء قوى إدراكهم، فأطاقوا رؤيته»؛ انتهى كلام الآبىّ(۳)>.

و الشارح الجديد للتجريد نفى الخلاف و النزاغ للنافين فى جواز الانكشاف التامّ العلمىّ

۱- ۱. راجع: التعليقه الآتيه، حيث يذكر المصنّف روايةً من مرويّاته فيها أثبت انّ النبىّ ـ صلّى اللّه عليه و آله و سلّم ـ اختصّ برؤيه اللّه ـ سبحانه و تعالى ـ .

۲- ۲. راجع: «الدرّ المنثور» ج ۲ ص ۲۳۰.

۳- ۳. قارن: «مرآه العقول» ج ۱ ص ۳۲۸.

و للمثبتین فی امتناع ارتسام صورهٍ من المرئی فی العین أو اتّصال الشعاع الخارج بالمرئی . و إنّما النزاع فی أنّ الرؤیه الّتی هی نوعٌ کاملٌ من الادراک ــ و لایتعلّق فی الدنیا بما هو فی جههٍ و مکانٍ ــ هل یصحّ بدون المقابله و الجهه أن یتعلّق بذات اللّه ــ تعالی ــ منزّها من الجهه، أم لا؟(۱).

و استدلّ الأوّلون علی امتناع الرؤیه بلزومها للحیّز و الجهه، فانّ کلّ مرئیٍّ بالعین لایکون إلّا فی حیّزٍ وجههٍ قابلٍ للاشاره الحسّیه بأنّه هنا أو هناک، و لیس ثمّ و لا هناک؛ و هو ــ تعالی ــ منزّهٌ عنهما، و إلّا وجب کونه ــ تعالی ــ جسما أو جسمانیّا . و هو محالٌ، لقیام البرهان بوجوب وجوده و تجرّده.

<و اعترضه الغزّالی بأنّ أحد الأصلین من هذا القیاس مسلّمٌ ــ و هو إنّ کونه فی جههٍ یوجب المحال ــ، و لکنّ الأصل الآخر ــ و هو ادّعاء هذا اللازم علی اعتقاد الرؤیه ــ ممنوعٌ، فنقول: لم قلتم إنّه إن کان مرئیّا فهو فی جههٍ من الرائی، أ علمتم ذلک ضرورهً أم بنظرٍ؟؛

لا سبیل إلی دعوی الضروره؛ و أمّا النظر فلابدّ من بیانه، و منتهاهم انّهم لم یروا إلی الآن شیئا إلّا و کان فی جههٍ من الرائی مخصوصهٍ. و لوجاز هذا الاستدلال لجاز للجسم أن یقول: إنّ الباری ــ تعالی ــ جسمٌ، لانّه فاعلٌ، فانّا لم نرإلی الآن فاعلاً إلّا جسما .

و حاصله یرجع إلی الحکم بأنّ ما شوهد و علم ینبغی أن یوافقه ما لم یشاهد و لم یعلم» .

و أجاب عنه صدر الحکماء و المحقّقین: «بأنّ دعوی کون المرئیّ بهذه العین مطلقاً یجب أن یکون فی جههٍ لیس مبناها علی أنّ المرئیّات فی هذا العالم لاتکون إلّا فی جههٍ ــ حتّی یکون من باب قیاس الغائب علی الشاهد ــ، بل النظر و البرهان یؤدّیان إلیه . و هو: إنّ القوّه الباصره الّتی فی عیوننا قوّهٌ جسمانیّهٌ وجودها و قوامها بالمادّه الوضعیّه، و کلّ ما وجوده و قوامه بشیءٍ فقوام فعله و انفعاله بذلک الشیء، إذ الفعل و الإنفعال بعد الوجود و فرعه، إذ الشیء یوجد أوّلاً ــ إمّا بذاته أو بغیره ــ ثمّ یؤثّر فی شیءٍ أو یتأثّر عنه. فکلّ ما کان وجود

۱- ۱. راجع: «شرح القوشجی علی التجرید» ص ۳۲۷ السطر ۲۶.

القوّه بنفسها متعلّقا فيه بمادّهٍ جسمانيّهٍ بما لها من الوضع كان تأثيرها أو تأثّرها أيضا بمشاركه المادّه و وضعها بالقياس إلى ما يؤثّر فيه أو يتأثّر عنه؛ فلأجل ذلك نحكم بأنّ البصر لايرى إلاّ ما له نسبهٌ وضعيّهٌ إلى محلٍّ. فالباصره و السامعه لاتبصر و لاتسمع إلاّ ما وقع منهما فى جههٍ أو أكثر. فهذا هو البرهان(۱)(۲)>.

و استدلّوا أيضا بأنّه لابدّ لتلك الرؤيه من المقابله الواقعه بين الرائى و المرئى مع سائر الشرائط، فحيث انتفى اللازم انتفى الملزوم؛

و من الكتاب بقوله ــ سبحانه ــ فى سوره النساء: «يَسئَلُكَ أَهلُ الكِتَابِ أَن تُنَزِّلَ عَلَيهِمْ كِتَابا مِنَ السَّمَآءِ فَقَدْ سَأَلُوا مُوسَـيآ أَكبَرَ مِن ذَلِكَ فَقَالُوا أَرِنَا اللَّهَ جَهرَهً فَأَخَذَتُهُم الصَّاعِقَهُ بِظُلمِهِمْ»(۳)؛

و بقوله ــ تعالى ــ فى الأنعام: «لَا تُدرِكُهُ الأَبصَارُ وَ هُوَ يُدرِكُ الأَبصَارَ وَ هُوَ اللَّطِيفُ الخَبِيرُ»(۴).

قال بعض العرفاء: «لَا تُدرِكُهُ الأَبصَارُ»، أى: لا يحيط به، لأنّه اللّطيف الجليل عن إدراكها، و كيف يدركه و هى لاتدرك أنفسها الّتى هى نورٌ منه «وَ هُوَ يُدرِكُ الأَبصَارَ» لاحاطته بكلّ شىءٍ، و لطف ادراكه «وَ هُوَ اللَّطِيفُ» أى: عن ادراك البصائر و الأبصار؛ «الخَبِيرُ» على الضمائر و الأسرار.

و قال الشيخ علاءالدوله السمنانى ما معناه: «اعلم ! أنّه لاتناقض بين قوله ــ تعالى ــ : «وُجُوهٌ يَومَئِذٍ نَاضِرَهٌ * إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَهٌ»(۵)و قوله ــ تعالى ــ : «لَا تُدرِكُهُ الأَبصَارُ» ؛ لأنّ

۱- ۱. راجع: «شرح أصول الكافى» ــ لصدر المتألّهين ــ ج ۳ ص ۱۴۸. و سيرى القارى ء الكريم فى التعليقه الآتيه انّ هذه القطعه منقولهٌ من «رياض السالكين»، و أنبّه على أنّ المدنى أيضاً أخذ العبارات عن هذا المصدر حيث ذكر صدرالمتألّهين أوّلاً كلام الغزالى عن «الإقتصاد فى الإعتقاد» ثمّ أجاب عنه بما يوجد فى المتن.

۲- ۲. قارن: «رياض السالكين» ج ۱ ص ۲۴۵.

۳- ۳. كريمه ۱۵۳ النساء.

۴- ۴. كريمه ۱۰۳ الأنعام.

۵- ۵. كريمتان ۲۲ ، ۲۳ القيامه.

«لاَـ تُـدرِكُهُ الأبصَـارُ» نفى الاحـاطه، لأنّ الادراک يقتضـى الاحاطه، بخلاف الرؤيه ؛ و الحقّ محيطٌ بجميع الأشـياء و منزّهٌ عن أن يكون محاطا لمخلوقٍ»(۱)؛ انتهى.

أقول: قد عرفت سابقا انّ الادراک مطلقا يستلزم الاحاطه، بل الاتّحاد ؛ فلا فرق بين الادراک و الابصار؛ فتبصّر!.

و بقوله ـــ عزّ و جلّ ـــ : «لَن تَرَانِى» بعـد سؤال موسـى ـــ عليه السـلام ـــ الرؤيه، حيث أتى بكلمه «لن» الـدالّه على تأبيد النفى فى المستقبل، فيشمل نفيها فى الآخره، كما دلّ على نفيها فى الدنيا، خصوصا بعد حذف المتعلّقات ؛ فانّه مفيد العموم فى هذا المقام بالاتّفاق . و حيث دلّ على نفيها له ـــ عليه السلام ـــ ، دلّ على نفيها للجمع، لعدم القائل بالفصل؛ و لسياق الآيه .

واستعمال كلمه «لن» لغير التأبيد فى بعض الأحيان للعلاقه المجازيّه، فلايتضايق بأمثالها.

قـال بعض العرفاء: «انّ موسـى لمّا كلّمه ربّه أدركه الطمع، فقال: «رَبِّ أَرِنِى أَنظُرْ إِلَيكَ»، و لمّا لم يرع الأدب فى ساحه قـدسه ـــ لكونه سألها عن غير أمرٍ إلآهيٍ أوحى به إليه، فانّهم أدباء لايتّبعون إلاّ ما يوحى به إليهم، و لا سيّما فى الجناب الإلآهىّ ـــ عوتب بقوله: «لَن تَرَانِى».

و قـال بعضٌ آخر: «وَ لَمَّا جَاءَ مُوسَـى لِمِيقَاتِنَا وَ كَلَّمَهُ رَبُّهُ»، يعنى: و لمّا حصل على بساط القرب و تتابع عليه كأسات الشـرب من صفو الصّـفات و دارت أقداح المكالمات أثّر فيه لذّه سـماع الكلمات، و طرب و اضـطرب إذ سـكر من شراب الواردات و سماع الملاطفـات، فطال لسان انبساطه . و عنـد استيلاء سـلطان الشوق و غلبات دواعى المحبّه فى الـذوق قال: «رَبِّ أَرِنِى أَنظُرْ إِلَيكَ»، قـال: هيهـات! أنت بعـدُ فى الإثنينيّه منكوبٌ و بحجب جبل الأنانيّه محجوبٌ، فانّك إذا نظرت بك إلىَّ لن ترانى ـــ لأنّه لا يرانى إلاّ من كنت له بصرا، فبى

---

۱ - ۱. الظـاهر انّ المنقول هنـا عن السـمنانى هو إشـارهٌ إلى قوله بعـد أن ذكر آياتٍ و رواياتٍ دالّهٍ على اثبات الرؤيه و نفيها: «ثمّ اعلم موقنـاً بـأن ليس بين الآيتين و الحـديثين المرويتين فى اثبات الرؤيه و نفيها تناقضٌ، لأنّ الادراک يقرع باب الاحاطه بمن هو بكلّ شىء محيط، و هى منفيهٌ ...»، راجع: «العروه لأهل الخلوه و الجلوه» ـــ النص العربى ـــ ص ۴۱۹.

يبصر ــ ؛ «وَ لَكِن أَنظُر إِلَى الجَبَلِ»: جبل الأنّيه، «فَإِن استَقَرَّ مَكَانَهُ»عند التجلّى «فَسَوفَ تَرَانِى» ببصر أنانيّتك. «فَلَمَّا تَجَلَّى رَبُّهُ لِلجَبَلِ» : جبل أنا نيّته «جَعَلَهُ دَكّا» : فانيا كأن لم يكن، «وَ خَرَّ مُوسَى صَعِقا» : بلاأنانيّةٍ، فكان ما كان بعد ما بان؛ و لو لم يكن تعلّق الروح بالجسد لما استسعد بالتجلّى و لا بالتحلّى. «فَلَمَّا أَفَاقَ» من غشيه الأنانيّه بسطوه الرّبوبيّه «قَالَ» موسى بلاهوّيهٍ «سُبحَانَکَ » : تنزيها لك من خلقك و ايصال الخلق بك، «وَ أَنَا أَوَّلُ المُؤمِنِينَ»(۱) بأنّك لا ـ ترى بالأنانيّه و لا ترى إلّا بنور هويّتك بك» ؛ انتهى.

أقول: ليس مراد هذا البعض الرؤيه البصريّه ــ كما هو ظاهرٌ لأهل البصيره ــ .

و أمّا ما ورد من طرق أهل العصمه و الطهاره فى هذا الباب، فكثيرةٌ ؛

منها: ما رواه ثقه الإسلام فى باب إبطال الرؤيه عن أحمد ابن ادريس عن محمّد ابن عبدالجبّار عن صفوان بن يحيى، قال: «سألنى أبو قرّه المحدّث أن أدخله على أبى الحسن الرضا ــ عليه السلام ــ ، فاستأذنته فى ذلک ؛ فأذن لى، فدخل عليه فسأله عن الحلال و الحرام و الأحكام؛ حتّى بلغ سؤاله إلى التوحيد، فقال أبوقرّه: انّا روينا انّ اللّه قسم الرؤيه و الكلام بين نبيّين، فقسّم الكلام لموسى ــ عليه السلام ــ و لمحمّدٍ ــ صلّى اللّه عليه و آله و سلّم ــ الرؤيه؟

فقال أبوالحسن ــ عليه السلام ــ : فمن المبلّغ عن اللّه إلى الثقلين من الجنّ و الإنس: «لَاتُدرِكُهُ الأَبصَارُ»(۲) و «لاَيُحِيطُونَ بِهِ عِلما»(۳)، و «لَيسَ كَمِثلِهِ شَيْءٌ»(۴)؟، أ ليس محمّدا ــ صلّى اللّه عليه و آله و سلّم ــ ؟

قال: بلى!

قال: كيف يجيء رجلٌ إلى الخلق جميعا فيخبرهم انّه جاء من عند اللّه و انّه يدعوهم إلى

۱- ۱. كريمه ۱۴۳ الأعراف.

۲- ۲. كريمه ۱۰۳ الأنعام.

۳- ۳. كريمه ۱۱۰ طه.

۴- ۴. كريمه ۱۱ الشورى.

اللّه بأمر اللّه فيقول: «لاَتُدرِكُهُ الأبصَارُ» و «لاَيُحِيطُونَ بِهِ عِلما»، و «لَيسَ كَمِثلِهِ شَىْءٌ»، ثمّ يقول: أنا رأيته بعينى و أحطّت به علما و هو على صوره البشر؟؛ أمَا تستحيون؟!، ما قدرت الزنادقه أن ترميه بهذا أن يكون يأتى من عنداللّه بشىءٍ ثمّ يأتى بخلافه من وجهٍ آخر؟

قال ابوقرّه: فانّه يقول: «وَ لَقَد رَءَاهُ نَزلَةً أُخْرَى»(۱)؟

فقال أبوالحسن ـ عليه السلام ـ : إنّ بعد هذه الآيه ما يدلّ على ما رأى، حيث قال: «مَا كَذَّبَ الفُؤَادُ مَا رَأَيٓا»(۲)، يقول: ما كذّب فؤاد محمّدٍ ـ صلّى اللّه عليه و آله و سلّم ـ ما رأت عيناه، ثمّ أخبربما رأى، فقال:«لَقَد رَءَاى مِن آيَاتِ رَبِّهِ الكُبرَى»(۳)، فآيات اللّه ـ عزّ و جلّ ـ غير اللّه ؛ و قد قال اللّه: «وَ لاَيُحِيطُونَ بِهِ عِلما»(۴)، فاذا رأته الأبصار فقد أحاط به العلم و وقعت المعرفه.

فقال أبو قرّه: فتكذّب بالروايات؟!

فقال أبوالحسن ـ عليه السلام ـ : إذا كانت الروايات مخالفةً للقرآن كذبتها، و ما أجمع المسلمون عليه انّه لايحاط به علما و «لاَتُدرِكُهُ الأَبصَارُ»، و«لَيسَ كَمِثلِهِ شَىْءٌ»»(۵).

قال صدر الحكماء و المحقّقين: «استدلّ أبوقرّه فى مجلس الرضا ـ عليه السلام ـ على صحّه الرؤيه(۶) بما روى أنّ اللّه ـ تعالى ـ قسّم كرامتين عظيمَتين ـ يعنى: الرؤيه و الكلام ـ بين نبيَّين كريمَين، فقسّم الكلام لموسى ـ عليه السلام ـ و الرؤيه لمحمّدٍ ـ صلّى اللّه عليه و آله و سلّم ـ . فدلّت الروايه على صحّه رؤيه اللّه، و أنّ محمّدا ـ صلّى اللّه عليه و آله ـ رآه فى الدنيا، فاذا جاز أن يراه فى الدنيا(۷) جاز أن يراه المؤمنون فى دار الآخره.

۱- ۱. كريمه ۱۳ النجم.

۲- ۲. كريمه ۱۱ النجم.

۳- ۳. كريمه ۱۸ النجم.

۴- ۴. كريمه ۱۱۰ طه.

۵- ۵. راجع: «الكافى» ج ۱ ص ۹۵ الحديث ۲.

۶- ۶. المصدر: رؤيه اللّه.

۷- ۷. المصدر: أن يراه نبىّ اللّه فى دار الدنيا.

فأجاب ــ عليه السلام ــ بقوله: «فمن المبلّغ ــ ... إلى آخره(۱) ــ بثلاث(۲) آياتٍ دلّت كلّ واحدهٍ منها على نفى الرؤيه له(۳)؛

أمّا دلاله الأولى: فظاهرهٌ؛

و أمّا الثانيه: فلأنّ كلّ من أبصر شيئا فقد أحاط به علما، بلاخلافٍ لأحدٍ فيه ــ كما سننبّه(۴) عليه ــ ؛

و أمّا الثالثه: فلأنّ الإبصار عبارهٌ عن حصول صوره الشىء فى حسّ البصر . فما لامثل له لايمكن حصول صورته فى الحسّ، و حيث إنّه ــ تعالى ــ ليس كمثله شىءٌ فاستحال تعلّق الإبصار به.

ثمّ قال على وجه الاستفهام تأكيدا و(۵) تصريحا: «أ ليس محمّدٌ(۶) المبلِّغ ... ». و لمّا اعترف أبوقرّه بأنّ المبلّغ عن اللّه بهذه الآيات هو محمّدٌ ــ صلّى اللّه عليه و آله و سلّم(۷) ــ قال ــ عليه السلام ــ : «فكيف يجىء رجلٌ إلى الخلق ــ ... إلى قوله: أما تستحيون؟!» ــ ، أفصح ــ عليه السلام ــ عن ظهور كذبهم و فساد رأيهم فى باب الرؤيه بوجوهٍ من البيان من إتيانه الكلام على وجه الاستفهام الإنكارى،

و الدلاله على أنّ ما زعموه مستلزمٌ لنسبه الكذب إلى خير البريّه ــ على أقبح وجوه الكذب! ــ ؛

منها: كونه كذبا على اللّه ــ و هو أقبح الكذبات ! ــ ؛

و منها: أنّه متضمّنٌ لماقضته(۸) نفسه، لأنّ السالبه الكلّيه تناقضها الموجبه الجزئيّه و الشخصيّه، و ربّ كاذبٍ لايكون كذبه مناقضا، فهذا أقبح و أشنع!؛

ص : ۲۵۷

۱- ۱. لخّص المصنّف بهذه القوله كلام صدرالمتألّهين.

۲- ۲. المصدر: فهذه ثلاث.

۳- ۳. المصدر: + عنه.

۴- ۴. المصدر: سيتبّه.

۵- ۵. فى النسختين: أو، و التصحيح من المصدر.

۶- ۶. المصدر: + أى ليس محمّدا.

۷- ۷. المصدر: + بقوله بلى.

۸- ۸. المصدر: لمناقضه.

و منها: انّه جاء إلى الخلق من عند اللّه للاخبار بما هو المناقض لما أخبر عن نفسه ؛

و منها: انّه دعاهم بأمر اللّه إلى ذلك المناقض، فالّذى أخبر عن اللّه هو قوله:«لَاتُدرِكُهُ الأَبصَارُ»(١)، و «لاَيُحِيطُونَ بِهِ عِلما»(٢)، و «لَيسَ كَمِثلِهِ شَيْءٌ»(٣)؛

و الّذى أخبر عن نفسه ــ بزعم هؤلآء، مناقضا لما أخبر عن اللّه ــ هو: إنّى أقول(۴): أنا رأيته بعينى، و هو موجبٌ شخصىٌّ يناقض سالبا كلّيا هو «لَاتُدرِكُهُ الأَبصَارُ»، و يقول «أحطّت به علما» يناقض «لاَيُحِيطُونَ بِهِ عِلماً»؛

و قوله: «على صوره البشر» يناقض «لَيسَ كَمِثلِهِ شَيْءٌ»، لأنّ المراد به إمّا كون الرائى بمعنى النبىّ ــ صلّى اللّه عليه و آله و سلّم ــ على صوره البشر حتّى(۵) كان رآه بهذا البصر الحسّى، فقد علمت أنّ كلّما أدرك بآله الحسّ فهو ذو مثلٍ؛

و إمّا كون المرئى ــ و هو اللّه ــ على صوره البشر ــ بناءً على ماروته العامّه: أنّ محمّدا صلّى اللّه عليه و آله و سلّم رأى ربّه على صوره الشابّ الموفّق(۶) المرهق(٧) ــ ؛ فهو صريحٌ فى اثبات المثل له ــ تعالى ــ .

و لمّا أبان غايه كذبهم و افترائهم على الرسول و نهايه وقاحتهم و سوء أدبهم له، قال: «أما تستحيون، ما قدرت الزنادقه أن يرميه »، أى: ما قدروا فى أنفسهم أن يرموا رسول اللّه بهذا.

و قوله: «أن يكون» مع ما بعده بدل «هذا» .

و لمّا أبطل(٨) استدلاله على صحّه الرؤيه من هذا المأخذ ــ و هو مأخذ الروايه ــ شرع فى الاستدلال عليها من مأخذٍ آخر، و هو مأخذ القرآن؛ فقال: «انّه(٩) ــ تعالى ــ يقول: «وَ لَقَد

١- ١. كريمه ١٠٣ الأنعام.

٢- ٢. كريمه ١١٠ طه.

٣- ٣. كريمه ١١ الشورى.

۴- ۴. المصدر: أن يقول.

۵- ۵. المصدر: حين.

۶- ۶. المصدر: ــ موفّق.

٧- ٧. سبقت منّا الإشاره إلى مأخذه، راجع: ص التعليق .

٨- ٨. المصدر: بطل.

٩- ٩. المصدر: فانّه.

رَءَاهُ نَزلَهً أَخرَی»؛ فأجاب _ علیه السلام _ عنه بوجهین: أحدهما: الحلّ ؛ و الآخر: النقض ؛

أمّا الوجه الأوّل فقوله _ علیه السلام _ : «إنّ بعد هذه الآیه ما یدلّ علی ما رأی، أی: ما یدلّ علی أنّ الّذی رآه محمّدٌ _ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم _ ماذا، حیث قال _ تعالی _ : «مَا کَذَّبَ الفُؤَادُ مَا رَءَای»، إذ المراد: ما کذّب محمّدٌ _ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم _ ما رأت عیناه، [و الّذی رأت عیناه(۱)] هو آیات اللّه، لا ذاته، لما أخبر عنه _ تعالی _ بقوله: «لَقَد رَءَای مِن آیَاتِ رَبِّهِ الکُبرَی». و رؤیه الآیات لاتستلزم رؤیه اللّه، لأنّ آیات اللّه غیر اللّه ؛ انتهی وجهه الحلّی(۲)»(۳).

أقول: فان قال قائلٌ: إنّه _ علیه السلام _ فی مرتبه «قَابَ قَوسَینِ أَو أَدْنَی»، و فی هذه المرتبه لیس آیاتٌ بالمعنی الّذی ذکره، فکیف رآها _ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم _ ؟!

قلنا: رأی نفسه المقدّسه الّتی لیس آیهً أعظم منها، فتبصّر!.

ثمّ قال: «و أما الوجه الآخر فی الجواب بالنقض، فهو قوله(۴): «وقد قال اللّه: «وَ لاَیُحِیطُونَ بِهِ عِلْما»، و هو مناقضٌ للرؤیه، لأنّ الّذی رأته الأبصار فقد أحاطت به القوی الادراکیه بالعلم(۵)، و وقعت المعرفه، لأنّ المشاهده أتمّ مراتب العلم و المعرفه .

و لمّا وقع الزام أبی قرّه و تبکیته بهذا الطریق رجع إلی التمسّک بالمشهور و التشبّث بما استحسنه الجمهور _ کما هو عاده المحجوج المبهوت _ ؛ فقال: فتکذّب بالروایات؟!

فأجاب أبوالحسن الرضا _ علیه السلام _ بقوله: إذا کانت الروایات مخالفهً للقرآن کذّبتها، سیّما و قد طابقه البرهان. و قوله: و ما أجمع المسلمون علیه _ ... إلی آخره _ ، بیانٌ

۱- ۱. الزیاده من المصدر، و هی لابدّ منها.

۲- ۲. المصدر: فهذا هو الوجه الحلّی.

۳- ۳. راجع: «شرح أصول الکافی» ج ۳ ص ۱۳۹.

۴- ۴. المصدر: و هو.

۵- ۵. فی النسختین: و العلم، و التصحیح من المصدر.

لوقوع القرآن مخالفا لما ادّعاه من الروايات»(۱).

و منها: ما رواه فی الباب المذکور عنه عن أحمد بن محمّد بن عیسی عن علیّ بن سیف عن محمّد بن عبید، قال: «کتبت إلی أبی الحسن الرضا ــ علیه السلام ــ أسأله عن الرؤیه و ما ترویه العامّه و الخاصّه، و سألته أن یشرح لی ذلک.

فکتب بخطّه: اتّفق الجمیع ــ لاتمانع بینهم ــ انّ المعرفه من جهه الرؤیه ضرورهٌ، فاذا جاز أن یری اللّه بالعین وقعت المعرفه ضرورهً. ثمّ لاتخل تلک المعرفه من أن تکون إیمانا، أو لیست بایمانٍ . فان کانت تلک المعرفه من جهه الرؤیه إیمانا فالمعرفه الّتی فی دار الدنیا من جهه الاکتساب لیست بایمانٍ، لأنّها ضدّه، فلایکون فی الدنیا مؤمنٌ، لانّهم لم یروا اللّه ــ عزّ ذکره ــ ؛ و إن لم تکن المعرفه الّتی من جهه الرؤیه ایمانا لم تخل هذه المعرفه الّتی من جهه الاکتساب أن تزول و لاتزول فی المعاد، فهذا دلیلٌ علی أنّ اللّه ــ عزّ و جلّ ــ لا یری بالعین، إذ العین تؤدّی إلی ما وصفناه».

و لمّا کان هذا الخبر من المعضلات و قد تصدّی لحلّه أحبار العلماء الثقات، فلا بأس بأن نذکر ما ذکروه و ما ورد علیهم؛ ثمّ ما هدانا اللّه ــ تعالی ــ فی حلّه من انعامه و فضله .

منها: ما ذکره السیّد الجلیل و الحبر النبیل الداماد؛ و حاصله: إنّ المعرفه من جهه الرؤیه غیر متوقّفهٍ علی الکسب و النظر، و المعرفه فی دار الدنیا متوقّفهٌ علیه ضعیفهً بالنسبه إلی الاولی، فتخالفتا . فان کانت المعرفه من جهه الرؤیه إیمانا لم تکن المعرفه من جهه الکسب إیمانا کاملاً، لأنّ المعرفه من جهه الرؤیه أکمل منها؛ و إن لم یکن إیمانا یلزم سلب الإیمان عن الرائین، لامتناع المعرفتین فی زمانٍ واحدٍ فی قلبٍ واحدٍ؛ یعنی: قیام تصدیقین ــ أحدهما أقوی من الآخر ــ بذهنٍ واحدٍ، أحدهما حاصلٌ من جهه الرؤیه و الآخر من جهه الدلیل، کما یمتنع قیام حرارتین بماءٍ واحدٍ فی زمانٍ واحدٍ»؛ انتهی کلامه.

أقول: یرد علیه أوّلاً انّ ما ذکره مخالفٌ لما صرّح به الحکماء، فانّهم صرّحوا بأنّ ما

۱- ۱. انظر: «شرح أصول الکافی» ج ۳ ص ۱۴۱.

حصـل من جهه الاكتسـاب بالبرهـان أقوى ممّـا حصـل من جهه الرؤيه البصـريّه الحسّـيّه، فـانّ الحسّ يمكن أن يغلـط ــ كما فى الشعله الجوّاله و القطره النازله ــ ؛ على أنّه قد صرّح علماء الميزان أيضا بأنّ الاحساس بشىءٍ لايكون كاسبا و لا مكتسبا؛

و ثانيا: النقض بكثيرٍ من المعارف الّتى تعرف فى الدنيا بالدليل و يصير فى الآخره بالمعاينه ضروريّةً.

و منها: ما ذكره صـدر الحكماء و المحقّقين فى شـرح الأصول بعـد تمهيـد مقـدّمهٍ، حاصـلها: إنّ نور العلم و الايمان يشـتدّ حتّى ينتهى إلى المشاهـده و العيـان ؛ و لكن لم يصـر حينئـذٍ محسوسـا، لانّ الحسّ و المحسوس نوعٌ متضادٌّ للعقل و المعقول، و لكلٍّ منها فى حدود نوعه مراتب فى الكمال و النقص، فتأكّد كلٍّ منها حجابٌ مانعٌ من الوصول إلى الآخر(١).

ثمّ قال: «فنقول: اتّفق الجميع ــ لاتمانع بينهم ــ إنّ المعرفه من جهه الرؤيه ضـرورةٌ(٢)»، معناه: إنّه لاخلاف لأحدٍ فى أنّ حصول المعرفه من جهه الرؤيه أمرٌ ضـروريٌّ، و انّ رؤيه الشـىء متضـمّنةٌ لمعرفته بالضـروره، بـل الرؤيه بـالحسّ نوعٌ من المعرفه، فانّ من رأى شـيئا فقـد عرفـه بالضـروره، ــ ... ــ(٣). فـان كـان الايمـان بعينه هو هـذه المعرفه الّتى مرجعهـا الادراك البصـرىّ و الرؤيه الحسّيّه، فلم تكن المعرفه العلميّه(۴) من جهه الاكتساب(۵) إيمانا ــ لما(۶) قد علمت من أنّ الاحساس ضدّ التخيّل و أنّ الصوره الحسّيه ضدّ الصوره العقليّه ــ ... (٧)ــ ؛

ص : ٢۶١

١- ١. و هـذه هى المقـدّمه الثانيه من المقدّمتين مهّدهما لبيان معنى الحديث ــ و العلم عند اللّه ــ حيث قال: «انّ هذا العلم الّذى هو الإيمـان ممّـا يضـعف و يشـتدّ و ينقص و يكمـل ... ، لكن يجب أن يعلم انّ العلم إذا صـار عينـاً لم يصـر عينـاً محسوسـاً و انّ المعرفه إذا انقلبت مشاهدةً لم تنقلب مشاهدةً بصريةً حسّيةً»، راجع: «شرح أصول الكافى» ج ٣ ص ١۴٣.

٢- ٢. المصدر: امر ضرورىّ.

٣- ٣. حذف المصنّف هيهنا قطعةً من كلام صدرالمتألّهين.

۴- ۴. المصدر: + التّى حصلت للانسان.

۵- ۵. المصدر: + بطريق الفكر و النظر.

۶- ۶. المصدر: لأنّها ضدّه لأنّك.

٧- ٧. حذف المصنّف هيهنا قسطاً من كلام صدرالمتألّهين.

فثبت أنّ المعرفه القلبيّه المكتسبه فى دار الدنيا ضدّ الرؤيه البصريّه . فاذا لم يكن الإيمان بالحقيقه مشتركا بينهمـا و لا أمرا جامعا لهمـا ــ لثبوت التضـادّ و غـايه الخلاف بينهما ــ و لا جنسا مبهما غير تامّ الحقيقه المتحصّله(۱) ــ كالمتضـادّين، مثل اللونيّه بين نوعى السوادّ و البيـاض، لأنّ الإيمان أمرٌ محصّلٌ و حقيقةٌ معيّنةٌ، فهو إمّا هـذا و إمّا ذاك، و إذا(۲) كان ذاك فلم يكن هذا و إذا كان هـذا لم يكن ذاك ــ . فاذا فرض أنّ الرؤيه بالبصـر هو الإيمان لم تكن المعرفه المكتسـبه إيمانا، فلم يتحقّق مؤمنٌ فى الدنيا إذ لم يروا اللّه جهرةً، بل من اقترحها أخذته الصاعقه ؛ لكن التالى باطلٌ بالضروره عقلاً و نقلاً ــ لقوله تعالى فى كثيرٍ من مواضع القرآن: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا»(۳) و قوله: «آمِنُوا بِاللَّهِ»(۴)، و «آمِنُوا بِرَبِّكُمْ»(۵)، «أُولَئِكَ هُمُ الْمُؤْمِنُونَ حَقًّا»(۶)، «وَ الْمُؤْمِنُونَ كُلٌّ آمَنَ بِاللَّهِ»(۷)؛ و غير ذلك من الآيات ــ ، فالمقدّم مثله»(۸).

أقول: دعوى كون الإيمان حقيقةً معيّنةً محصّلةً، ممنوعةٌ لابدّ لها من البرهان!.

ثمّ قال الصدر المذكور: «قوله: «و إن لم تكن المعرفه الّتى من جهه الرؤيه إيمانا ــ ... إلى آخره ــ »، يعنى: و إذا ثبت أن ليسـت المعرفه الّتى تضـمّنتها الرؤيه البصـريّه إيمانـا فثبت و تحقّق أنّ هـذه المعرفه الحاصـله فى العقل من طريق الاكتساب إيمانٌ، و هو الإيمـان بالغيب مادام المؤمن فى الـدنيا ــ كما فى قوله تعالى: «يُؤْمِنُونَ بِالغَيبِ»(۹). فنقول: هـذا الايمان الّذى هو المعرفه العقليّه الحاصـله من طريق الاكتسـاب بالـدليل و البرهان لايخلو: إمّا أن يكون زائلاً عن قلب المؤمن فاسـدا بفساد بـدنه و موت قالبه؛ أو غير زائلٍ عنه، بل باقٍ معه فى

۱- ۱. المصدر: + كجنس.

۲- ۲. المصدر: + فاذا.

۳- ۳. تكرّرت هذه العباره الكريمه فى القرآن ۸۹ مورداً، فانظر كنموذجٍ: ۱۷۲ البقره.

۴- ۴. كريمتان ۱۳۶ النساء، ۷ الحديد.

۵- ۵. كريمه ۱۹۳ آل عمران.

۶- ۶. كريمتان ۴، ۷۴ الأنفال.

۷- ۷. كريمه ۲۸۵ البقره.

۸- ۸. راجع: «شرح أصول الكافى» ج ۳ ص ۱۴۴.

۹- ۹. كريمه ۲۸۵ البقره.

البعث و الحشر؛ لكن الأوّل باطلٌ، و هو المراد بقوله: «و لا يزول فى المعاد »، أى: و الحال انّه لايزول فى المعاد بلاخلافٍ لأحدٍ من أهل الاسلام. أللهمّ إلّا أن يكون ضعيفا متزلزلاً غير متيقّنٍ!. كيف و قد علمت أنّه المقصود الأصلى من وضع الشرائع و بعثه الرسل.

و أيضا: المعرفه ليست أمرا متعلّقا بموادّ هذا العالم حتّى يقبل الفساد بفساد حامله، لأنّها قائمةٌ بجوهرٍ روحانيٍّ عقليٍّ ــ و(۱) فى الحديث: «التراب لايأكل محلّ الإيمان»(۲) ــ ؛ بل هو منشأ بقاء الآخره. و هو نور الحياه فى دار الحيوان، و به المشى فى أرض الآخره و الانسراح فى رياض الرضوان، كما أنّ نور الحسّ و الحركه منشأ الحياه الطبيعيّه فى هذا العالم، دار البهائم و عالم الديدان.

فاذا ثبت أنّ هذه المعرفه الايمانيّه ثابتةٌ مع المؤمن فى المعاد و به يستضىء قبره و برازخ منازله إلى يوم البعث، و بقدر نور الايمان و شدّته يكون سعيه فى الآخره و سرعه مشيه على الصراط.

قوله ــ عليه السلام ــ : «و هذا دليلٌ على أنّ اللّه لايرى بالعين، إذ العين تؤدّى إلى ما وصفناه»؛ و ذلك لأنّك قد علمت أنّ المعرفه فى الدنيا بذر المشاهده فى الآخره، و نسبه الدنيا إلى الآخره نسبه الزرع إلى الثمره، بل نسبتهما إلى القبر نسبه النطفه إلى الجنين، أو الجنين إلى الطفل؛ و نسبه القبر إلى البعث نسبه الجنين إلى الطفل، أو الطفل إلى الصبىّ، أو البالغ؛ و بالجمله نسبه النقص إلى الكمال، و الضعف إلى الشدّه. فانظر! انّ المعرفه العقليّه الّتى هى عبارةٌ عن الايمان إذا كملت و قويت و اشتدّت حتّى يصير علم اليقين عين اليقين(۳)، هل يؤدّى إلى الادراك الحسّىّ بهذه العين الجسدانيّه الدّاثره؟!. لا أظنّك شاكّا فى بطلان هذا القول، فانّ الحسّ كيف يكون كمالاً للعقل؟، و المحسوس أنّى يكون غايةً و تماما للمعقول و

۱- ۱. المصدر: ــ و.

۲ - ۲. قال العلاّمه المجلسى: «و التراب لايأكل محلّ المعرفه و الإيمان أصلاً، و قد نطقت به الأخبار و شهدت له شواهد الاستبصار»، راجع: «بحار الأنوار» ج ۶۱ ص ۹۰، و لكن ما وجدت الحديث فى مظانّه.

۳- ۳. المصدر: ــ عين اليقين.

هو منه فی غایه التخالف و التضادّ؟!.

فقد وضح(۱) أنّ الإیمان الحقیقیّ _ الّذی هو نور معرفه اللّه _ إذا اشتدّ و کمل(۲) لایؤدّی إلی الاحساس بهذه الآله الجسمانیّه.

فاذاً بطل کون هذا الاحساس إیمانا، و لا کون الإیمان مؤدّیا إلیه، و لا لشیءٍ من الإیمان و ما یتعلّق به من الأعمال الصالحه مناسبهٌ ذاتیّهٌ إلیه و لا جههٌ ارتباطیّهٌ به حتّی یقال: انّ الرؤیه أجر ذلک العمل(۳).

و قوله: «إذ العین یؤدّی إلی ما وصفناه»، المراد: إنّ الرؤیه بالعین تؤدّی إلی ما وصفناه من لزوم أحد المحالین:

إمّا عدم تحقّق مؤمنٍ فی الدار الدّنیا المستلزم لعدم تحقّقه فی الدار الأخری، لأنّ «مَن کَانَ فِی هَذِهِ أَعمَی فَهُوَ فِی الآخِرَهِ أَعمَی وَ أَضَلُّ سَبِیلًا»(۴)؛

و إمّا عدم دوام الایمان و بقائه فی المعاد. کلّ ذلک للتضادّ الواقع بین المعرفه الاکتسابیّه و الرؤیه البصریّه»(۵)؛ انتهی کلامه.

و منها: ما ذکره بعض المحقّقین بعد تمهید مقدّماتٍ کثیرهٍ لاطائل تحته من قوله: «فنقول: کلّ محسوسٍ باحدی الحواسّ فکنه حقیقته معلومٌ للنفس فی نشأه الحواسّ الظاهره، ثمّ فی نشأه الحواسّ الباطنه، ثمّ فی نشأه النفس فی مرتبه تجرّدها الذاتی. و لوجاز احاطه النفوس فی الآخره بأنیّته _ سبحانه _ علی وجهٍ یصیر المعلوم بمنزله المشاهد المحسوس بالبصر _ کما هو معنی الایمان بالغیب، علی بعض الاحتمالات _ و الحال أنّ الایمان فی الدنیا بوجوده _ سبحانه _ إنّما باعتبار ملاحظه أفعاله الّتی هی وجهٌ من وجوهه _ لامتناع فرض مرتبهٍ عقلیّهٍ له، تعالی، معرّاهً من الوجود، لکونه أحدا صمدا _ ، یلزم أحد الأمرین:

۱- ۱. المصدر: + الأمر و انکشف.

۲- ۲. هیهنا حذف المصنّف قطعهً من کلام صدرالمتألّهین.

۳- ۳. هیهنا أیضاً حذفت قطعهٌ من کلام صدرالمتألّهین.

۴- ۴. کریمه ۷۲ الإسراء.

۵- ۵. راجع: «شرح أصول الکافی» ج ۳ ص ۱۴۵.

إمّا زوال الإيمان فى الآخره؛

أو عدم كون الإيمان فى الدنيا إيمانا.

و كلاهما باطلٌ، فالقول بأنّ كلاًّ من العلمين إيمانٌ مع ظهور التنافى بينهما ممّا لايتوجّه حينئذٍ أصلًا.

و كذا لايتوجّه النقض بتفاوت درجات اليقين بوجود اللّه _ سبحانه _ فى الدنيا بالنظر إلى الحالات و الأشخاص، و كذا تفاوت يقين الآخره بالنسبه إلى يقين الدنيا، لأنّ العلم بوجه الشىء يختلف جلاءً و خفاءً فى كونه علما بذلك الشىء بوجهٍ . و لامباينه بين المدركين، لكون المدرِك أمرا واحدا؛ غايه الأمر حصول التفاوت بين الادراكين شدّةً و ضعفا.

و كذا لايرد النقض بحصول اليقين و الإيمان لنا بأكثر مقدّمات البرزخ و الآخره مع انقلاب اليقين فى الآخره مشاهدةً بصريّةً، لعدم التفاوت فى حصول مهيّاتها لأذهاننا فى النشأتين، و إنّما التفاوت فى العلم بوجه وجودها .

و كذا لايرد أنّ المحقّقين من الأشاعره القائلين بالرؤيه يأوّلونها بالمشاهده الحضوريّه القلبيّه الّتى هى فى العلم بوجوده الخاصّ منزّلٌ منزله الرؤيه البصريّه؛ و وجه عدم الورود: دلاله هذا التحقيق على عدم امكان تحقّق هذا النحو من العلم و المعرفه بذاته _ تعالى _ لشىءٍ من المخلوقات فى أيّه نشأةٍ كانت من نشآت الوجود؛ و لهذا لمّا قال مولانا أميرالمؤمنين _ عليه السلام _ : لم أعبد ربّا لم أره،

سُئل: كيف رأيته؟

فقال: لم تره العيون بمشاهده الأبصار، بل رأته القلوب بحقائق الإيمان»(1)؛انتهى كلامه .

أقول: لزوم الأمر الثانى فى صوره جواز احاطه النفوس فى الآخره بأنيّته _ سبحانه _ إلى آخر ما ذكره ممنوعٌ، و أمّا الأوّل فلا؛ فتدبّر!.

ص : ۲۶۵

1- ۱. «بحار الأنوار» ج ۱۶ ص ۷۲.

و قیل:> اتّفق الجمیع _ أی: جمیع العقلاء من مجوّزی الرؤیه و محیلها، لاتمانع و تنازع بینهم _ علی أنّ المعرفه من جهه الرؤیه ضرورهٌ _ أی: کلّ ما یری یعرف بأنّه علی ما یری _ ، و انّه متّصفٌ بالصفات الّتی یری علیها ضرورهً، فحصول معرفه المرئی بالصفات الّتی یری علیها ضروریٌّ.

و هذا الکلام یحتمل وجهین:

أحدهما: کون قوله: «من جهه الرؤیه» خبرا _ أی: إنّ المعرفه بالمرئیّ(۱) یحصل من جهه الرؤیه ضرورهً _ ؛

و ثانیهما: تعلّق الظرف بالمعرفه، و کون قوله: «ضرورهً» خبرا، _ أی: المعرفه الناشئه من جهه الرؤیه ضروره، أی: ضروریّه _ . و الضروره علی الاحتمالین یحتمل الوجوب و البداهه.

و تقریر الدلیل: إنّ حصول المعرفه من جهه الرؤیه ضروریٌّ، فلو جاز أن یُری اللّه _ سبحانه _ بالعین وقعت المعرفه من جهه الرؤیه عند الرؤیه ضرورهً، فتلک المعرفه لاتخلو من أن تکون إیمانا، أو لاتکون إیمانا؛ و هما باطلان. لأنّه إن کانت إیمانا لم تکن المعرفه الحاصله فی الدنیا من جهه الاکتساب إیمانا، لأنّهما متضادّان، فانّ المعرفه الحاصله بالاکتساب أنّه لیس بجسمٍ و لیس فی مکانٍ و لیس بمتکمّمٍ و لا متکیّفٍ و الرؤیه بالعین لاتکون إلاّ بادراک صورهٍ متحیّزهٍ من شأنها الانطباع فی مادّهٍ جسمانیّهٍ، و المعرفه الحاصله من جهتها معرفهٌ بالمرئیّ بأنّه متّصفٌ بالصفات المدرکه فی الصوره، فهما متضادّتان لاتجتمعان فی المطابقه للواقع. فان کانت هذه إیمانا لم تکن تلک إیمانا، فلایکون فی الدنیا مؤمنٌ؛

و إن لم تکن تلک المعرفه الّتی من جهه الرؤیه إیمانا _ أی: اعتقادا مطابقا للواقع _ و کانت المعرفه الاکتسابیّه إیمانا، لم تخل هذه المعرفه الّتی من جهه الاکتساب من أن تزول عند

۱- ۱. المصدر: بالمراد.

المعرفه من جهه الرؤيه ــ لتضادّهما ــ ؛ و لاتزول، لامتناع زوال الإيمان فى الآخره.

و هذه العباره تحتمل ثلاثه أوجه:

أحدها: لم تخل هذه المعرفه من الزوال عند الرؤيه و المعرفه من جهتها ــ لتضادّها ــ ، و الزوال مستحيلٌ لايقع، لامتناع زوال الإيمان فى الآخره؛

و ثانيها: لم تخل هذه المعرفه من الزوال و عدم الزوال، و يكون متّصفا بكليهما فى المعاد، و المستلزم لاجتماع النقيضين مستحيلٌ؛

و ثالثها: لم تخل هذه المعرفه من الزوال و عدم الزوال، و لابدّ من أحدهما، و كلٌّ منهما محالٌ.

و أمّا بيان أنّ الايمان لا يزول فى المعاد ــ بعد الاتّفاق و الإجماع(۱) عليه ــ : إنّ الاعتقاد الثابت المطابق للواقع الحاصل بالبرهان مع معارضه الوساوس الحاصله فى الدنيا يمتنع زوالها عند ارتفاع الوساوس و الموانع؛ على أنّ الرؤيه عند مجوّزيها إنّما تقع للخواصّ من المؤمنين و الكمّل منهم فى الجنّه، فلو زال إيمانهم لزم كون غير المؤمن أعلى درجهً من المؤمن، و كون الأحطّ مرتبهً أكمل من الأعلى درجهً؛ و فساده ظاهرٌ!»؛ انتهى كلامه.

أقول: يرد عليه: انّ(۲) من لم يسلّم امتناع الرؤيه كيف يسلّم كون الإيمان المكتسب منافيا لها؟!، و إنّ ادّعاء(۳) الضروره فى كون الرؤيه مستلزمهً لما اتّفقوا على امتناعه(۴) كافٍ فى اثبات المطلوب.

و إنّ(۵) الاحتمالات الثلاثه إنّما هى على ما فى هذه النسخه من «الواو»؛ و أمّا على ما فى التوحيد من كلمه «أو»(۶)، فالأخير متعيّنٌ(۷)>؛ فتدبّر!.

و قد سلكنا فى سالف الزمان مسلك القوم فى حلّ هذا الحديث الجليل، و هو أنّ قوله

۱- ۱. المصدر: الاجتماع.

۲- ۲. المصدر: ثمّ اعلم انّه يرد على هذا الحلّ انّ.

۳- ۳. المصدر: ادّعى.

۴- ۴. المصدر: + فهو.

۵- ۵. المصدر: أقول.

۶- ۶. راجع: «التوحيد» ص ۱۰۹.

۷- ۷. قارن: «مرآه العقول» ج ۱ ص ۲۳۱.

ــ علیه السلام ــ : «انّ المعرفه ــ ... إلی آخره ــ » یعنی: لاشکّ فی أنّ معرفه الشیء یحصل من جهه الرؤیه البصریّه، و هو بدیهیٌّ ؛ و لکن تلک المعرفه لم تکن إیمانا ــ أی: اعتقادا جازما ثابتا مطابقا للواقع لا یزول بتشکیک المشکّک، فانّ الحسّ یمکن أن یغلط، کما فی الشعله الجوّاله و القطره النازله، کما مرّ ــ ؛ بل الاعتقاد الجازم الثابت المطابق للواقع ــ المسمّی بالایمان ــ یحصل من جهه الاکتساب بالبرهان، و هو لا یمکن زواله. فمفادّ الأوّل الظنّ، و الثانی الیقین، و هما متضادّان لایجتمعان. فلا تخلو تلک المعرفه البصریّه الأخرویّه المفیده للظنّ أن یکون إیمانا، أو لیست بایمانٍ؛ فان کانت إیمانا لم تکن المعرفه المکتسبه بالبرهان المفیده للیقین إیمانا، فلم یتحقّق مؤمنٌ فی الدنیا، لأنّهم لم یروا اللّه ــ عزّ ذکره ــ جهرهً؛

و ذلک باطلٌ، عقلًا و نقلًا!؛

و إن لم تکن تلک المعرفه الّتی من جهه الرؤیه إیمانا، فلتکن المعرفه الحاصله فی العقل من طریق الاکتساب المفیده للیقین إیمانا، و هو الإیمان بالغیب مادام کون المؤمن فی الدنیا ــ کما فی قوله تعالی: «یُؤْمِنُونَ بِالغَیبِ»(۱) ــ . و هو إمّا أن یکون زائلًا، أو غیر زائلٍ، و الأوّل باطلٌ، لأنّه لایزول أبدا ؛ و هو المراد بقوله ــ علیه السلام ــ : «و الحال انّه لایزول فی المعاد».

و کنّا بهذا الاعتقاد فی برههٍ من الزمان، حتّی ألهمنی اللّه حلّه بطریق البرهان، و هو موقوفٌ علی تمهید مقدّمهٍ، هی:

انّ الوجود ــ کما تقرّر فی محلّه ــ أمرٌ واحدٌ شخصیٌّ بسیطٌ لا ترکیب فیه بوجهٍ من الوجوه(۲)، عارٍ عن جمیع الاعتبارات و القیود حتّی من قید الاطلاق، و یلزمه هذه القیود بحسب مراتبه و مقاماته و تعیّناته، فیصیر مطلقا و مقیّدا و کلّیا و جزئیّا و عامّا و خاصّا و واحدا و کثیرا من غیر حصول تکثّرٍ فی ذاته و تغیّرٍ فی صفاته؛ و کلٌّ مقصورٌ علی حدّه و أثره لایتعدّاه . فکذلک النفس فی حدّ ذاتها أمرٌ واحدٌ بسیطٌ خالٍ عن جمیع التعیّنات و الآثار

۱- ۱. کریمه ۳ البقره.

۲- ۲. انظر: «الحکمه المتعالیه» ج ۱ ص ۷۳، ثمّ ص ۲۵۱.

القوائيّه و الأعضائيّه، و يلزمها هذه الأشياء بحسب مراتبها و مقاماتها و تعيّناتها؛ بل القوى و الأعضاء هى النفس بعينها، و إنّما وقعت عليها هذه الأسماء المختلفه من أجل اختلاف أفعالها و آثارها _ كما قلناه لك فيما سلف _ . و هذه الإختلافات و الكثرات لايقدح فى وحدتها و بساطتها، و لذا جُعل معرفتها مرقاةً لمعرفه بارئها فى قوله _ صلّى اللّه عليه و آله و سلّم _ : «من عرف نفسه فقد عرف ربّه»(1). فالنفس فى كلّ مرتبةٍ من المراتب لها تعيّنٌ خاصٌّ و أثرٌ مخصوصٌ لايتجاوز عنه و لا يمكن انقلاب كلٍّ منها إلى الآخر.

فاذا تمهّد هذا فنقول: الإبصار مثلاً أثر تعيّن النفس بتعيّن البصر، و الإيمان أثر تعيّن النفس بتعيّن القلب _ كما هو المصرّح به فى كلام الحكماء _ ؛ بل قال بعض العرفاء: «الإيمان ذاتىٌّ للقلب». فان كان أثر تعيّن البصر إيمانا على فرضك يلزم أحد الأمرين:

إمّا أن يكون البصر مع كونه بصرا قلبا أيضا؛

أو لم يكن القلب قلبا.

أمّا الأوّل فلأنّ الإيمان الّذى هو أثر النفس المتعيّنه بتعيّن القلب مختصٌّ به، لانّه مقوّمٌ له لايمكن انسلاخه عنه، فاذا فرض كون البصر مع التعيّن البصرىّ قلبا لاينسلخ عن هويّته و ذاته، فيكون حينئذٍ مع كونه قلبا بحسب الفرض بصرا بحسب الحقيقه _ لأنّه من تمام فرضه _ ؛ فلو لم يكن بصرا لم يكن المفروض هو هو، بل غيره، و هو باطلٌ _ لأنّه يستلزم أن يكون الشىء الواحد متعيّنا بتعيّنين، و هو محالٌ _ ؛ و يلزم أيضا أن لايتحقّق مؤمنٌ فى الدنيا، إذ على هذا الفرض الإيمان مختصٌّ بالرؤيه البصريّه فى الآخره، و هو خلاف الضروره العقليّه و النقليّه؛

و أمّا الثانى فلاستلزامه السلب عن نفس الشىء، و هو باطلٌ أيضا؛ فثبت أنّ القلب قلبٌ و البصر بصرٌ، و أنّ الإيمان لاينفكّ عن القلب أبدا، فلا يزول فى المعاد.

و استدلّ الأشاعره على امكان الرؤيه عقلاً بصحّه رؤيه الجواهر و الأعراض و

۱- ۱. قد تكلّمنا حول هذا الحديث و سنده، راجع: ص ۶۹ التعليق ۱.

اشتراکهما فی ذلک، و المنشأ الوجود لاالحدوث، إذ الحدوث لایکون منشئا لصحّه الرؤیه، لانّه عبارهٌ عن الوجود بعد العدم، و العدم لیس له مدخلٌ فی أمرٍ وجودیٍّ، فتبیّن أنّ العلّه هی الوجود فحسب. و الوجود متشرکٌ بین الممکن و الواجب، فیجوز أن یری کما یجوز أن یری الممکن(۱).

و نقلًا بقوله ــ سبحانه ــ حکایهً عن موسی ــ علیه السلام ــ : «رَبِّ أَرِنِی أَنظُرْ إِلَیکَ»(۲) ــ ... الآیه ــ . وجه الدلاله: انّ الرؤیه لو کانت مستحیلهً لم یسألها، لأنّ العاقل لایطلب المحال؛

فسؤاله عنها إمّا أن یکون من جهلٍ، أو عمدٍ؛ فالأوّل قادحٌ علی شأنه ــ علیه السلام ــ ، لکونه دالّاً علی عدم قابلیّته للرساله الرفیعه حتّی اختص بکونه کلیما له ــ سبحانه ــ ؛ و کذا الثانی، لکون السؤال حینئذٍ عبثا و سفها، و هما غیر لائقین بالاتّفاق لمن اختاره اللّه ــ تعالی ــ للاصطفاء.

و إنّ اللّه ــ تعالی ــ علّق رؤیه موسی ــ علیه السلام ــ علی استقرار الجبل، و هو أمرٌ ممکنٌ، و المعلّق علی الممکن ممکنٌ(۳).

و استدلّوا علی وقوعها باجماع الأمّه قبل ظهور المخالف(۴)؛

و ابقاء ما ورد علی الظواهر؛

و من الکتاب بقوله ــ سبحانه ــ : «وُجُوهٌ یَومَئِذٍ نَاضِرَهٌ * إِلَی رَبِّهَا نَاظِرَهٌ»(۵). بیان الدلاله من حیث استعمل النظر فیها بــ «إلی»، و هو نصٌّ فی المطلوب کما انّه لو کان مستعملاً بغیر صلهٍ لکان بمعنی الانتظار، و لواستعمل بــ «فی» لکان بمعنی التفکّر، و لو استعمل بــ «اللام» لکان بمعنی الرأفه؛ و حیث لم یستعمل هیهنا إلاّ بالأوّل فالمعنی الأوّل هو المتعیّن.

و من السنّه بما رووه عن طرقهم عنه ــ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم ــ إنّه قال: «انّکم

۱- ۱. انظر: «شرح المقاصد» ج ۴ ص ۱۸۸.
۲- ۲. کریمه ۱۴۳ الأعراف.
۳- ۳. انظر: «شرح المقاصد» ج ۴ ص ۱۸۲، «الشرح الجدید علی التجرید» ص ۳۲۸.
۴- ۴. راجع: «شرح المقاصد» ج ۴ ص ۱۹۲.
۵- ۵. کریمتان ۲۲ / ۲۳ القیامه.

سترون ربّکم یوم القیامه کما ترون هذا القمر لاتضامّون فی رؤیته»(۱)؛

و ماروَوه عنه: «انّه یرفع الحجاب یوم القیامه فینظرون إلی وجه اللّه ـ عزّ و جلّ ـ ، فما أعطوا شیئا أحبّ إلیهم من النظر»(۲)؛

و ما ورد: «انّ أکرم أهل الجنّه إلی اللّه من ینظر إلی وجهه غدوهً و عشیّهً»(۳).

و اعترض علی استدلال الأشاعره بوجوهٍ:

الأوّل: بالمنع من رؤیه الجسم، بل المرئیّ هو اللون و الضوء ؛

الثانی: اشتراک صحّه الرؤیه بین الجوهر و العرض ممنوعٌ، بل رؤیه الجوهر مخالفهٌ لرؤیه العرض ؛

الثالث: المنع من کون الصحّه ثبوتیّهً، بل أمرٌ عدمیٌّ، لأنّ جنس صحّه الرؤیه الامکان و هو عدمیٌّ غیر مفتقرٍ إلی العلّه ؛

الرابع: المنع من استدعاء المعلول المشترک علّهً مشترکهً، لامکان اشتراک العلل المختلفه فی المعلولات المتساویه ؛

الخامس: المنع من حصر العلل فی الحدوث و الوجود، لاحتمال غیرهما ـ و هو الامکان ـ . و نمنع عدم صلاحیّه الحدوث للعلّیه؛ و کذا نمنع کون الحدوث عدمیّا، فانّه

---

۱ – ۱. راجع: «مسند أبیعوانه» ج ۱ ص ۳۷۶، «سنن الترمذی» ج ۴ ص ۵۹۴ الحدیث ۲۵۵۴، «صحیح مسلم» کتاب المساجد الحدیث ۲۱۱. و انظر أیضاً: «بحار الأنوار» ج ۹۴ ص ۲۵۱ ، «شرح القیصری علی الفصوص» ص ۴۳۴. و لتفصیل مصادره راجع: «لطائف الاعلام» ص ۳۰۰.

۲ – ۲. ما وجدت الحدیث فی مصادر العامّه، لا فی صحاحهم و لا فی غیرها، و قریبٌ منه ما رواه التفتازانی فی «شرح المقاصد»، راجع: المصدر ج ۴ ص ۱۹۳.

۳ – ۳. روی أحمد: «انّ أدنی أهل الجنّه منزلهً الّذی ینظر إلی جنابه و نعیمه و خدمه و سرره من مسیره ألف سنه، و انّ أکرمهم علی اللّه من ینظر إلی وجهه غدوهً و عشیهً»، راجع: «مسند أحمد» ج ۲ ص ۶۴، و انظر أیضاً: «اتحاف الساده المتّقین» ج ۱۰ ص ۵۵۲، «کنز العمّال» الحدیث ۳۹۲۹۲، «حلیه الأولیاء» ج ۵ ص ۸۷.

عبارةٌ عن الوجود المسبوق بالغير، لا الوجود المسبوق بالعدم. و يحتمل أن يكون العلّه هى الوجود بشرط الامكان، أو بشرط الحدوث، و الشروط يجوز كونها عدميّةً.

و قد منع أيضا اشتراك الوجود معلّلاً ـ بأنّ وجود كلّ شيءٍ نفس حقيقته. و لو سلّم اشتراك وجود الممكنات لكن وجوده ـ تعالى ـ مخالفٌ لغيره، لكونه نفس حقيقته ؛

و منع أيضا من وجود الحكم عند وجود المقتضى، لجواز وجود مانعٍ عنه فى حقّه ـ سبحانه ـ ؛

أو يقال: يتوقّف الحكم بالمقابله و يمتنع فى حقّه ـ سبحانه ـ ، لعلوّ ذاته و سموّ خواصّه و نعاته. كيف و كثيرٌ من الموجودات من الجواهر و الأعراض ـ كالنفوس و الطعوم و الروائح و الأصوات و الاعتقادات و الارادات و القدره و العلم، و كذا بسائط المادّيات و غيرها ـ ممّا لايصحّ رؤيتها، فضلاً عمّن علا عن المثال و عن نيل الوهم و الخيال !. و كم من أمورٍ مشتركهٍ بين المادّيات ـ كالملموسه و غيرها ـ و لاتحقّق لها فى غيرها!.

و أجيب عن حكايه قول موسى: <بالمعارضه؛ و الحلّ؛

أمّا المعارضه: فلأنّ رؤيته ـ تعالى ـ لو كانت جائزةً لما عدّ طلبها أمرا عظيما ؛

و لما سمّاه ظلما ؛

و لما أرسل عليهم صاعقةً ؛

و لما قال: «فَقَدْ سَأَلُوا مُوسَى أَكبَرَ مِن ذَلِک فَقَالُوا أَرِنَا اللَّهَ جهرَةً فَأَخَذَتْهُمُ الصَّاعِقَهُ بِظُلمِهِمْ»(۱).

و لمّا وردت عليهم هذه المعارضه تحيّروا، فقالوا تارةً: إنّ الاستعظام إنّما كان لطلبهم الرؤيه تعنّتا و عنادا ؛

و تارةً: موسى ـ عليه السلام ـ علم(۲) أنّ رؤيته جائزةٌ فى الدنيا لا على طريق المقابله و الجهه ـ كما هو المعروف فى رؤيه الممكنات ـ ، فانّها ممتنعةٌ على هذه الطريقه، فاستعظامها و

ص : ۲۷۲

۱- ۱. كريمه ۱۵۳ النساء.

۲- ۲. المصدر: ـ موسى ـ عليه السلام ـ علم.

انکارها بناءً علی أنّ طلبها وقع من هذه الطریقه الممتنعه.

و لاخفاء فی ما فی هذا الجواب من السخافه !، لأنّ طلبه للرؤیه من هذه الطریقه کیف یصلح أن یکون دلیلًا علی جواز الرؤیه من هذه الطریقه!؛ علی أنّه یلزم أن یکون النبیّ العظیم العزیز(۱) بالتکلیم جاهلاً بما یجوز عیه _ سبحانه _ و یمتنع !.

و أمّا الحلّ: فلأنّ سؤال موسی _ علیه السلام _ لم یکن محمولاً علی طلب الرؤیه، لعلمه باستحالتها؛ بل علی اظهاره شأنه _ تعالی _ علی الجماعه الحاضرین معه و الطالبین رؤیته، القائلین له: «أَرِنَا اللَّهَ جَهرَةً»(۲)؛ فقال ذلک القول لیسمعوا الجواب: ب_ «لَنْ تَرَانِی»(۳) فیعلموا أنّ رؤیته غیر ممکنهٍ و یرجعوا عن اعتقادهم(۴). و الّذی یدلّ علی ذلک قوله حین أخذتهم الصاعقه: «أَ تُهلِکُنَا بِمَا فَعَلَ السُّفَهَاءُ مِنَّا»(۵) ؟(۶)<.

و احتمال زیاده الطمأنینه لموسی _ علیه السلام، کما کان فی سؤال الخلیل فی قوله: «رَبِّ أَرِنِی کَیفَ تُحْیِی المَوتَی»(۷) _ أیضا قائمٌ(۸).

قال صدر الحکماء و المحقّقین: «إنّ الّذی یصحّ عندنا أن یُحْمل طلب موسی _ علیه السلام _ رؤیه اللّه: هو انّه أراد(۹) أن یحصل له من الانکشاف التامّ و الرؤیه القلبیّه(۱۰) فی الدنیا ما حصل لمحمّدٍ _ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم _ لیله المعراج»(۱۱)؛ انتهی کلامه.

قیل: سیاق الآیه _ حیث وقع طلب الرؤیه منه علیه السلام بعد سؤاله القوم و تعذیبهم

۱- ۱. المصدر: النبیّ المکرّم.

۲- ۲. کریمه ۱۵۳ النساء.

۳- ۳. کریمه ۱۴۳ الأعراف.

۴- ۴. نسب التفتازانی هذا القول إلی الجاحظ و اتباعه، راجع: «شرح المقاصد» ج ۴ ص ۱۸۳، و نسبه السیوریّ إلی الجبائیین، راجع: «اللوامع الإلآهیه» ص ۱۹۲.

۵- ۵. کریمه ۱۵۵ الأعراف.

۶- ۶. قارن: «ریاض السالکین» ج ۱ ص ۲۴۸.

۷- ۷. کریمه ۲۶۰ البقره.

۸- ۸. انظر: «شرح المقاصد» ج ۴ ص ۱۸۴.

۹- ۹. فی المخطوطتین: علیه السلام اراده، و التصحیح و الاضافه من المصدر.

۱۰- ۱۰. المصدر: العقلیه و التمثّل الباطنی.

۱۱- ۱۱. راجع: «شرح أصول الکافی» ج ۳ ص ۱۵۸.

بأخذ الصاعقه إيّاهم و تعليق الرؤيه بالنظر إلى الجبل ــ يأبى عن هذا الحمل، فانّ استدعاء مزيد الانكشاف و الابتهال فى حصوله بل ثبوته قد استفيض فى الأدعيه المأثوره للداعين المبتهلين، فكيف يكون موجبا للمؤاخذه للمختارين لمثل الكليم و تسفّيهم و جاريا مجرى المستحيل لمن بلغ أعلى درجات التسليم حتّى صلح للتكليم؟!. بل الظاهر إنّ القوم لنجس خطّهم فى القوى العقلانيّه و قلّه قسطهم و نصيبهم عن درك ما يليق و ما لايليق من باب مراتب النعوت اللاّهوتيّه لم ينجع فيهم البرهان و لم يتسلّموا بالاذعان حتّى استحقّوا بسوء مقالهم للخذلان، و أرى كليمه بعد ذلك استحاله اجابه السؤال بما يحتمل فى حقّه فى بادى ء النظر حقيقه المآل حتّى يحصل له مزيد الاطمينان بالطريقه الأولويّه، و الاذعان و الايقان باستحاله رؤيه من جلّ عن المثال ــ و المفزع إلى اللّه المتعال ــ».

أقول: لايخفى ما فيه؛ فتدبّر!.

و أمّا تعلّقهم فى جواز الرؤيه بتعليقها باستقرار الجبل و انّه أمرٌ يمكن فى نفسه، فيكون المعلّق عليه أيضا ممكنا(۱)؛

فمدفوعٌ بأنّه لم يعلّق على استقراره مطلقا، فانّه كان مستقرّا مشاهدا حال التعليق، بل استقراره حال التجلّى؛ و امكانه حينئذٍ ممنوعٌ، و دون اثباته خرط القتاد.

و ممّا يؤكّد ما ذُكِر أنّ مقتضى تمسّكهم جواز وقوع الرؤيه فى الدنيا، إذ النظر إلى الجبل إنّما وقع فيها مع قول الأشاعره باستحالتها فيها. و ما تفرّد هو به من لزوم تجهيل موسى أن لم يعلم استحاله الرؤيه أو تسفيهه إن كان عالما بها، واردٌ عليهم فى سؤاله الرؤيه فى الدنيا، فانّها غير جائزةٍ على مذهبهم أيضا ــ كما تقدّم ــ.

و للغزّالى فى رساله الاقتصاد فى هذا المقام كلامٌ طويلٌ نقله عنه صدر الحكماء و المحقّقين فى شرح الأصول خلاصته: «تجويز حصول الرؤيه الحقّه و هو تحقّق الانكشاف التامّ و غايه الايقان فى هذه الحاسّه البصريّه، لا الرؤيه الشايعه من تحديق النظر و طمح البصر حتّى

۱- ۱. راجع: «الشرح الجديد على التجريد» ص ۳۲۸.

یکون استحالته ضروریّا، لاستلزامه الجهه و شروطا جمّه ».

و ردّه الصدر المذکور بما حاصله: انّ تحمل القوی الجسمانیّه البائده الفانیه لدرک ما لایسعه الأرض و السماء _ بل العرش العلی ! _ محالٌ، فانّ الآله الجسمانیّه الظلمانیّه لاتکون قطّ آلهً لدرک المجرّدات عن المادّه فضلًا عن المجرّد المحض عن کلّ شائبهٍ(۱)؛ و نعم ما قیل:

رو مجرّد شو مجرّد را ببین دیدن هر چیز را شرطست این(۲)

بل غایه ما یتمنّی من احتمال المعرفه إنّما یکون للقلب، لا البصر.

و عن الإجماع: بعدم تسلیمه فی محلّ النزاع، و عدم ثبوت تحقّقه قبل ظهوره؛ بل الأمر بالعکس من ذلک، لثبوت اجماع أهل بیت النبوّه و الشیعه علی نفیه مطلقا؛ و هم أعلم بما فیه.

و أمّا التمسّک بقوله: «وُجُوهٌ يَومَئِذٍ نَاضِرَهٌ * إِلَی رَبِّهَا نَاظِرَهٌ»(۳)، فیجوز تأویلها بحصول العلم الیقینی لهم برؤیه ما یرون من أحوال القیامه(۴). و احتمال حذف المضاف أیضا فی «إِلَی رَبِّهَا» قائمٌ _ ک_ : ثوابٍ و نحوه _ ؛ و لذا أوّله الرضا _ علیه السلام _ فیما رواه عنه الصدوق فی أمالیه، حیث قال فی تفسیر الآیه: «یعنی مشرقهٌ تنظر(۵) ثواب ربّها»(۶). و یحتمل تأویلها بتقدیر «أولیاء »؛ أی: «إلی أولیاء ربّها ناظرهٌ». و بالجمله متشابه القرآن ینبغی عرضها إلی محکمها و یردّ علم ما لم یحکم فیه إلی من نزل فیهم و فی بیتهم الکتاب ، و هم أهل بیت النبوّه، الّذین شهد اللّه _ سبحانه _ لهم بالعصمه.

۱- ۱. راجع: «شرح أصول الکافی» ج ۳ ص ۱۴۸، حیث یقول: «و اعلم! انّ الغزالی ذلکر فی کتابه المسمّی بالاقتصاد فی الاعتقاد بعد ما نقل استدلال أهل الحقّ فی نفی الرؤیه من انّها توجب کونه _ تعالی _ فی جههٍ ... وجوها من البحث».

۲- ۲. انظر: «الحکمه المتعالیه» ج ۱ ص ۲۴۸.

۳- ۳. کریمتان ۲۳ / ۲۲ القیامه.

۴- ۴. راجع: «اللوامع الإلآهیه» ص ۱۹۴.

۵- ۵. المصدر: تنتظر.

۶- ۶. راجع: «أمالی الصدوق» ص ۴۰۹ الحدیث ۱.

و قـد مرّ رفع التنـاقض بين قوله ــ تعالى ــ : «لَا تُـدْرِكُهُ الأبصَارُ»(۱)، و قوله ــ سبحانه ــ : «وُجُوهٌ يَومَئِـذٍ نَاضِـرَةٌ إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ »بطريق أهل المعرفه(۲).

والجواب عمّا نقل عن ابن عبّاس: انّه ليس صـريحا فى الرؤيه العينيّه، لجواز أن يكون المراد بالرؤيه الّتى خُصَّ بها محمّدٌ ــ صلّى اللّه عليـه و آلـه و سـلّم ــ الرؤيـه القلـبيّه ــ يعنى: الاـدراك العلمى على الـوجه الكامـل ــ . و قـد نقـل عنه أيضـا انّه قـال: «رآه بقلبه»(۳)؛

أو الانكشاف التامّ و الرؤيه العقليّه، كما هو للعقول المجرّده؛

أو التمثّل الباطنى العقلى لا الخيالى ــ كما هو للمبرسمين والمجانين ــ .

و عمّا نقل عن الحسن: إنّه إن كان قول الحسن من عنـد نفسه فليس حجّةً؛ و إن كان من ظاهر الآيات و الروايات فكـذلك، لأنّ فهمه ليس حجّةً على غيره. و الظاهر قد لايُعمل به.

و الجواب عن تمسّـكهم بوقوع> الرؤيه فى الآـخره للآيـات و الروايـات: أنّ كثيرا من الآيـات و الأخبـار مع كونهـا من الآحـاد و معارضـتها بغيرها ــ خصوصا بما ورد من طرق أهل بيت النبوّه المجمع على صدقهم و فضـلهم، فضلاً عن عصمتهم، صلوات اللّه عليهم(۴) ــ ، مـأوّلةٌ عن ظاهرهـا اتّفاقا؛ كقوله ــ تعالى ــ : «وَ مَكَرَ اللَّهُ»، و «اَللَّهُ يَستَهزِى ءُ بِهِمْ»(۵)، و مـا وقع فى رواياتكم عن أبى هريره عن رسول اللّه: «إنّ من العبيـد يوم القيـامه من يـدعو اللّه ــ تعـالى ــ حتّى يضـحك اللّه، فاذا ضـحك منه قال: أدخل الجّنه»(۶)؛

۱- ۱. کريمه ۱۰۳ الأنعام.

۲- ۲. من كلام السمنانى، راجع: ص ۲۵۳.

۳- ۳. لم أعثر عليه. و عن محمّد بن الفضيل قال: «سألت أباالحسن ــ عليه السلام ــ : هل رأى رسول اللّه ــ صلى اللّه عليه و آله و سلّم ــ ربّه ــ عزّ و جلّ ــ ؟، فقال: نعم، بقلبه رآه ...»، راجع: «بحار الأنوار» ج ۴ ص ۴۳.

۴- ۴. المصدر: ــ مع كونها ... عليهم.

۵- ۵. کريمه ۱۵ البقره.

۶- ۶. جزءٌ من حديثٍ طويل رواه أحمد فى صورةٍ قريبةٍ ممّا فى المتن، راجع: «مسند احمد» ج ۲ ص ۲۷۶.

و عن ابن مسعود: «انّ بعض أهل النّار إذا خرج منها و وصل إلى باب الجنّه يقول: أى ربّ! أدخلنيها؛ فيقول: يابن آدم! أيرضيك أن أعطيك الدنيا و مثلها؟، فيقول: يا ربّ! أتستهزى ء بى و أنت ربّ العالمين؟!»(۱)، و أمثال ذلک کثيرةٌ. و أنتم قد أوّلتم المكر و الضحک و الاستهزاء بالجزاء و الرضا و الخذلان، فاذا جاز التأويل فكيف تتمسّکون بالظواهر فى الأمور العقليّه، و تجزمون بها؟.

و قد أنصف بعض علمائهم المتأخّرين حيث قال: «ان صحّ الإجماع المذكور فهو العمده فى اثبات هذا المطلب، و إلّا فهذه الظواهر لا تفيد إلّا ظنّا لايجوز التعويل عليه فى المسائل العلميّه ». مع أنّها معارضةٌ بمثلها، و إن كانت قابلةً للتأويل. و الأحاديث الوارده فى هذا الباب آتٍ فيها ذلک مع كونها كلّها آحادا، و معارضتها بغيرها، خصوصا بما ورد من طرق أهل بيت النبوّه المجمع على صدقهم و فضلهم، فضلاً عن عصمتهم _ صلوات اللّه عليهم(۲) _ .

و الدليل العقلى متعذّرٌ(۳)، قال السيّد فى شرح المواقف: «الأولى ما قيل: انّ التعويل فى هذه المسئله على الدليل العقلى متعذّرٌ، فلنذهب إلى ما اختاره الشيخ أبومنصور الماتريدى من التمسّک بالظواهر النقليّه»(۴)؛ انتهى.

فلا مطمع حينئذٍ فى تحصيل اليقين فى هذه المسئله؛ بل و لا الظنّ، لما عرفت من تعارض الأدلّه النقليّه(۵)>.

هذا الّذى ذكرناه غايه ما يمكن تقريره فى هذا المقام، مع الردّ و الجرح _ كما عرفت _ .

و لكن التحقيق الخالى عن الحشو و الزوائد: انّ رؤيه اللّه _ تعالى _ إمّا أن يراد بها رؤيته بهذه الآله المخصوصه ؛

۱- ۱. لم أعثر عليه بتمامه، و راجع: «التاج» _ للشيخ ناصف _ ج ۵ ص ۴۳۷، «الفتوحات المكّيه» ج ۳ ص ۵۸.
۲- ۲. المصدر: _ و معارضتها ... عليهم.
۳- ۳. المصدر: + أو متعسرٌ.
۴- ۴. راجع: «شرح المواقف» المرصد الخامس ج ۸ ص ۱۱۹.
۵- ۵. قارن: «رياض السالكين» ج ۱ ص ۲۴۹.

أو بعين القلب.

و كلٌّ منهما :

إمّا أن يتعلّق بذاته ــ تعالى ــ من حيث ذاته؛ أو بمظهرٍ خاصٍّ من المظاهر ؛

فهذه أربعه أقسامٍ بحسب الاحتمال العقلى. أمّا الأوّل فلاشبهه لذى بضاعهٍ علميّهٍ فى أنّه من الأمور الممتنعه، لأنّ الاحساس للشىء حالهٌ وضعيّهٌ للجوهر الحاسّ بالقياس إلى المحسوس الوضعى، ففرض ما لاوضع له و لاجهه له محسوسا كفرض ما لاجهه له فى جههٍ، أو ما لاوضع له ذا وضعٍ. و هذا فرض أمرين متناقضين، فيكون المفروض ــ بل الفرض ــ محالاً ؛

و أمّا الثانى ــ و هو أن يرى بهذا البصر الجسمانى مظهرا من مظاهر ذاته و مثالاً له تعالى، سواءٌ علم كونه مظهرا و مثالاً له أو لم يعلم ــ : فهذا أمرٌ جايز، بل واقعٌ، لقوله ــ صلّى اللّه عليه و آله و سلّم ــ : «من رآنى فقد رأى الحقّ»(١)، و قوله ــ تعالى ــ : «إِنَّ الَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ اللَّهَ»(٢)، و قوله ــ سبحانه ــ : «مَنْ يُطِعِ الرَّسُولَ فَقَد أَطَاعَ اللَّهَ»(٣).

و أمّا معنى كون الشىء مثالاً و مظهرا له ــ تعالى ــ فيحتاج إلى بيانٍ؛ و هو: إنّ اللّه منزّهٌ عن المثل، إذ لامهيّه له و المماثل للشىء هو المساوى له فى المهيّه النوعيه؛ و لأنّ كلّ ما سواه ممكن الوجود فى ذاته مستفيد الوجود منه ــ سبحانه ــ ؛ و البرهان قائمٌ على أنّ افراد المهيّه الواحده لايمكن كون بعضها علّهً و بعضها معلولاً ــ و لكن لاينزّه عن المثال، و هو عبارهٌ عن أمرٍ إذا عُرف عُرف الممثّل له، و اذا شوهد شوهد. و ذلك لأجل رابطهٍ وجوديّهٍ بينهما، فانّ من رأى صوره رسول اللّه ــ صلّى اللّه عليه و آله و سلّم ــ فى النوم فقد رأى حقيقته المقدّسه، فانّ الشيطان لا يتمثّل به ــ كما ورد فى الحديث عنه(۴)، صلّى اللّه عليه و آله و

١- ١. راجع: «مسند احمد» ج ٣ ص ۵۵، «مجمع الزوائد» ج ٧ ص ١٨١، «مشكاه المصابيح» الحديث ۴۶١٠. و انظر: «بحار الأنوار» ج ۶١ ص ٢٣۵ نقلاً عن «النهايه» الأثيريه.

٢- ٢. كريمه ١٠ الفتح.

٣- ٣. كريمه ٨٠ النساء.

۴- ۴. قال ــ صلوات اللّه و سلامه عليه و على آله ــ : «من رآنى فى اليقظه فقد رآنى على الحقيقه، لأنّ الشيطان لايتمثّل بى»، راجع: «بحار الأنوار» ج ۶١ صص ٢١۶، ٢٣۵. و قريب منه ما رواه العامّه فى صور شتّى قريبه، فانظر: «سنن الترمذى» الحديث ٢٢٧۶۵، «شرح السنّه» ج ١٢ ص ٢٢٧، «كنز العمّال» الحديث ۴١۴١٨.

سلّم ــ . و ليس المعنى: «انّ من رآه رأى شخصه الّذى مات و دفن فى روضه المدينه الطيّبه»، لاستحاله خروج شخصه الجسمانى من القبر و حضوره فى مواضع كثيرهٍ فى لحظهٍ واحدهٍ، إذ ربّما رآه ألف نائمٍ فى أمكنهٍ متعدّدهٍ بصورٍ مختلفهٍ فى العظم و الكبر و الشيب و الشباب ــ و غير ذلک ــ فى وقتٍ واحدٍ. و وجودٍ جسمٍ واحدٍ فى آنٍ واحدٍ فى مكانين ــ فضلاً عن الأمكنه الكثيره ــ محالٌ. فقد علم أنّ المراد من رؤيته فى المنام رؤيه حقيقته المقدّسه فى صورهٍ مثاليّهٍ يصدق عليها أنّها هى هو بعينه ــ صلّى اللّه عليه و آله و سلّم ــ ؛ كما أنّ من رأى زيدا فقد رأى الحقيقه الانسانيّه الّتى هى مهيّهٌ عقليّهٌ يوجد فى عالم العقل، و فى كلّ شخصٍ انسانيٍّ، فيوجد تلک الحقيقه الواحده فى أماكن متعدّدهٍ و أزمنهٍ متخالفهٍ و تتّحد بأشخاصٍ غير متناهيهٍ، فيكون عين تلک الأشخاص بوجهٍ و غيرها بوجهٍ مع اتّصاف الأشخاص بصفاتٍ متضادّهٍ. و السبب فى هذا أنّ نحو وحده الحقيقه الكلّيه نحوٌ آخر من الوحده، و كذا وجوده ضربٌ آخر من الوجود ، فلها شمولٌ و سعهٌ وجوديّهٌ بها تسع هذه الوجودات الشخصيّه العدد مع عدم حاجتها فى ذاتها إلى شيءٍ منها. فعلى هذا القياس الحقيقه النبويّه، لأنّ حقيقته مقدّسهٌ شريفهٌ، و له مقامٌ كلّيٌ مع اللّه لا يسعه أحدٌ ــ لاملکٌ مقرّبٌ و لا نبيٌّ مرسلٌ ــ . و الّذى كان له وقتا صار له مقاما، إذ الفرق بين الوقت و المقام فى عرف أهل اللّه كالفرق بين الحالّ و الملكه النفسانيّتين فى عرف أهل النظر؛ فذات النبيّ ــ صلّى اللّه عليه و آله و سلّم ــ مع اللّه البتّه و لكن يوجد مع ذلک فى مظاهر و مجالى بحيث من رأى مثال حقيقته فقد رآه بالحقيقه لا بالمجاز.

و كذلک ذات اللّه ــ تعالى ــ منزّههٌ عن الشكل و الصوره، و لكن ينتهى تعريفه للعبد بواسطه مثالٍ محسوسٍ إلى حيث يصلح أن يكون مثالاً لجماله الحقيقيّ الّذى لا شكل و لا

مثال و لا صوره و لا لون له، و يكون ذلك المثال صادقا حقّا و واسطهً فى المعرفه، فيقول الرائى النائم: رأيت اللّه فى المنام ، لا بمعنى أنـّه رأى ذاته الأحدّيه مجرّدهً عن الأشباح و الأمثله، بل بمعنى أنّه رأى مثال ذاته، و المثال غير الممثّل _ كما مرّ _ .

وهمٌ و ازالهٌ

و لعلّك تقول: إذا أمكنت رؤيه اللّه بضرب مثالٍ فلماذا لمّا طلب موسى _ عليه السلام _ الرؤيه لقومه «أَخَذَتهُمُ الصَّاعِقَهُ»؟ و لمّا طلب لنفسه «قَالَ لَن تَرَانِی»؛ فهلّا أظهر له أو لهم مثالاً صادقا يرونه مشاهدين؟!.

فنقول: إنّ الرؤيه المثاليّه له _ تعالى _ على أنحاءٍ متفاضلهٍ و فى عوالم متفاوتهٍ فى القرب و البعد منه _ تعالى _ . فربّ مثالٍ بالنسبه إلى مثالٍ آخر كالحقيقه بالنسبه إلى المثال. ألا ترى حقيقه جبرئيل _ عليه السلام _ حقيقهٌ عقليّهٌ و كان جبرئيل تمثّل أحيانا فى هذا العالم بصوره شخصٍ أعرابىٍّ و كثيرا مّا كان متمثّلاً بصوره دحيه الكلبى(۱) _ و كان رجلاً حسن الوجه _ ، و قد يتمثّل له _ عليه السلام _ فى عالمٍ آخر بصورهٍ هى بالحقيقه صورته و قد طبّق الخافقين _ و ذلك أنّه سأله رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله و سلّم أن يريه نفسه على صورته الحقيقيّه، فواعده ذلك سحرا، فطلع جبرئيل فسدّ الأفق إلى المغرب(۲) _ . و المشهور أنّه رآه بصورته الحقيقيّه مرّتين، مرّهٌ كما ذكرناه، و مرّهٌ أخرى عند سدره المنتهى، كما دلّ عليه قوله _ تعالى _ : «وَ لَقَدْ رَآهُ نَزلَهً أُخرَى * عِندَ سِدرَهِ المُنتَهَى * عِندَهَا جَنَّهُ المَأْوَى»(۳). و كان يراه غالبا فى الصوره الآدميّه(۴).

۱- ۱. «كما روى انّ جبرئيل _ عليه السلام _ كان يأتى نبيّنا _ صلّى اللّه عليه و آله و سلّم _ فى صوره دحيه الكلبى»، انظر: «بحار الأنوار» ج ۱۴ ص ۳۴۳.

۲- ۲. راجع: «بحار الأنوار» ج ۱۸ ص ۲۴۷، ج ۵۹ ص ۲۴۶.

۳- ۳. كريمات ۱۳، ۱۴، ۱۵ النجم.

۴- ۴. «قالوا: انّ جبرئيل _ عليه السلام _ كان يأتى النبىّ _ صلّى اللّه عليه و آله و سلّم _ فى صوره الآدميّين»، انظر: «بحار الأنوار» ج ۱۸ ص ۲۴۷.

فاذا تقرّر هذا فنقول: أمّا الّذى طلبه موسى من رؤيه اللّه فهو رؤيهٌ لايمكن تحقّقها إلّا بالصعق و اندكاك جبل الأنّيّه و الموت. و لذلك وقع النهى و العتاب، لأنّ ذلك لايمكن بهذه العين الجسمانيّه الباليه الداثره.

و أمّا القسم الثالث ــ و هو أن يرى بعين القلب مظهرا مثاليّا، و لاتنفكّ هذه الرؤيه عن العلم بكون المظهر مثالاً له، تعالى ــ : فهذا ممّا يمكن وقوعه من العبد فى الدنيا.

و أمّا ما روى عن النبىّ أو عن غيره: «انّه رأى ربّه فى صوره كذا»، فذلك لظهور سلطان الآخره و تجرّد الروح عن الدنيا الدنيّه و ما فيها. فانّ للنفس فى ذاتها سمعا و بصرا و يدا و رِجْلًا، و جميع الحواسّ و الجوارح المستوره عن مشاعر هذا العالم . و هذه الحواسّ و القشور حجبٌ و أغشيهٌ ظلمانيّهٌ عن تلك الحواسّ و القوى و الأعضاء؛ و هى المقبوره المحشوره عند قيام الساعه.

و أمّا القسم الرابع ــ و هو أن يرى بالعين الباطنه ــ : فهذا مختصٌّ بالعلماء الراسخين، سيّما الأنبياء المرسلين ــ عليهم صلوات ربّ العالمين ــ ، سواءٌ كانوا فى الدنيا أو ارتحلوا إلى الآخره؛ فانّ هذه رؤيهٌ بحقائق الإيمان لابجوارح الأبدان؛ كما روى عن أهل بيت العصمه و الايقان(١). فالعاقل المؤمن إذا قوى نور عقله و بصيرته بقوّه الإيمان و المعرفه و الايقان و صار عقلاً بالفعل مجرّدا عن التعلّقات الطبيعيّه و الغواشى البدنيّه فيوشك أن يطالع ذات الأحديّه مطالعهً علميّهً و يشاهد حقيقه الإلآهيّه مشاهدهً عقليّهً؛ لكن لا على وجه الاكتناه و الاحاطه، بل على قدر القوّه و الطاقه و الظرفيّه ــ كما لايخفى على أهل البصيره ــ .

ازاحه شكٍّ

إذا تحقّقت ما ذكرناه لك زال عنك اشكال التناقض بين قول النبىّ ــ صلّى اللّه عليه و آله

١- ١. كما عن أميرالمؤمنين فى حديث ذعلب، راجع: «بحار الأنوار» ج ۴ ص ٣٠۴.

و سلّم ـ: «نورٌ أنّى أراه»(۱)، و بين قول أميرالمؤمنين ـ عليه السلام ـ : «رأيته فعبدته، و لم أعبد ربّا لم أره»(۲)؛ و كذا التخالف بين ظاهرَیْ كلامَين نُقِلا عنه ـ صلّى اللّه عليه و آله و سلّم ـ فى باب الرؤيه، أحدهما قوله لبعض أزواجه: «ما رأيت ربّى على انيّته و حقيقته»(۳)، و الآخر قوله ـ صلّى اللّه علىـه و آله و سلّم ـ لابن عبّاس : «انّى رأيته على صوره التمثّل»(۴). و من أبواب المثل قوله ـ صلّى اللّه عليه و آله و سلّم ـ : «اوّل ما خلق اللّه نورى»(۵)، و قوله ـ صلّى اللّه عليه و آله و سلّم ـ : «من رآنى فقد رأى الحقّ» ـ الّذى مرّ آنفا(۶) ـ ؛

و ظهر أيضا صدق قول أساطين الحكماء: «انّ الحاكم بأنّ اللّه موجودٌ هو نحوٌ من البرهان الشبيه باللمّ، لا العقل، و إنّه ـ تعالى ـ ممّا يستحيل الاكتناه و الاحاطه به، فلايرى ذاته إلاّ ذاته»؛

و فى الأدعيه النبويّه: «بك أحيى و بك أموت»(۷)؛ و من هذا قول ذيالنون المصرى: «رأيت ربّى، و لولا ربّى لما قدرت على رؤيه ربّى»؛

و قول أبيالحسين: «ما رأى أحدٌ ربّى سوى ربّى ».

وَ عَجَزَتْ عَنْ نَعْتِهِ أَوْهَامُ الْوَاصِفِينَ.

«الأوهام»: جمع «وهم»،> و هو الاعتقاد المرجوح. و قد يقال: انّه عبارةٌ عن الحكم

ص : ۲۸۲

---

۱ - ۱. راجع: «سنن الترمذى» ج ۵ ص ۳۶۹ الحديث ۳۲۸۲، «مسند احمد» ج ۵ ص ۱۵۷، «فتح البارى» ج ۸ ص ۶۰۸، «حليه الأولياء» ج ۹ ص ۶۱. و انظر: «مصباح الأنس» ص ۳۴۱.

۲- ۲. المنقول من هذا الكلام: «لم أكن أعبد ربّاً لم أره»، راجع: «بحار الأنوار» ج ۲۵ ص ۱۱۹.

۳- ۳. لم أعثر على الحديث فى مصادر الروايه، لا فى مصادرنا و لا فى مصادر العامّه.

۴- ۴. الحديث أيضاً لم اعثر عليه.

۵- ۵. راجع: «بحار الأنوار» ج ۱ ص ۹۷، ج ۵۷ ص ۱۷۰. و لم يوجد فى طرق أهل السنّه و الجماعه.

۶- ۶. راجع: ص ۲۷۸ التعليق ۱.

۷- ۷. راجع: «بحار الأنوار» ج ۹۷ ص ۲۳۳، من غير اسناده إلى النبىّ ـ صلّى اللّه عليه و آله و سلّم ـ .

بأمورٍ جزئیّهٍ غیر محسوسهٍ.

و قد یطلق علی القوّه الّتی تدرک هذا المعنی(۱)>. و هی الواهمه من القوی الخمسه الباطنیّه الّتی محلّها کلّ الدماغ، و إن کان لها اختصاصٌ بآخر التجویف الأوسط منه(۲).

و أمّا إنّ محلّها کلّ الدماغ: فلأنّ الوهم سلطان القوی الحسّیّه و مستخدمٌ لسائر القوی الحیوانیّه، من شأنها إدراک المعانی الجزئیّه المتعلّقه بالمحسوسات ــ کالعداوه الجزئیّه الّتی یدرکها الشاه من الذئب، فتهرب منه؛ و المحبّه الجزئیّه الّتی یدرکها السخله عن أمّها، فیمیل إلیها(۳) ــ . فادراک المعانی دلیلٌ علی وجود قوّهٍ بها أدرکها. و کونها ممّا لم یتأدّ من الحواسّ دلیلٌ علی مغایرتها للحسّ المشترک، و کونها جزئیّهً دلیلٌ علی مغایرتها للنفس الناطقه. قال الشیخ الرئیس فی الشفا: «انّا(۴) نحکم فی المحسوسات بمعانٍ لانحسّها، إمّا بأن لاتکون فی طبائعها المحسوسه ألبتّه؛ و إمّا أن تکون محسوسهً لکنّنا لانحسّها وقت الحکم. أمّا الّتی لاتکون محسوسهً فی طبائعها فمثل العداوه و الرداءه و المنافره الّتی تدرکها الشاه فی صوره الذئب ــ و بالجمله المعنی الّذی تنفرّ(۵) عنه ــ ، و الموافقه الّتی تدرکها من صاحبها ــ و بالجمله المعنی الّذی(۶) یؤنسها به ــ . و هذه أمورٌ تدرکها النفس الحیوانیّه و الحسّ لایدلّ(۷) علی شیءٍ منها. فاذن القوّه الّتی بها تدرکه(۸) قوّهٌ أخری؛ و لتسمّ «الوهم».

و أمّا الّتی تکون محسوسهً فانّا نری مثلاً ـ شیئا أصفر، فنحکم أنّه عسلٌ و حلوٌ، فانّ هذا لیس یؤدّی(۹) إلیه الحاسّ فی ذلک الوقت، و هو من جنس المحسوس. علی أنّ الحکم نفسه لیس بمحسوسٍ البتّه و إن کانت اجزاؤه من جنس المحسوس، و لیس یدرکه فی الحال، إنّما

ص : ۲۸۳

۱- ۱. قارن: «الحکمه المتعالیه» ج ۳ ص ۵۱۷.

۲- ۲. تعریض بقول العلاّمه المدنی حیث قال: «محلّها آخر التجویف الأوسط من الدماغ»، راجع: «ریاض السالکین» ج ۱ ص ۲۵۵.

۳- ۳. انظر: «الحکمه المتعالیه» ج ۸ ص ۲۱۵.

۴- ۴. المصدر: + قد.

۵- ۵. المصدر: ینفرها.

۶- ۶. المصدر: ــ الّذی.

۷- ۷. المصدر: لایدلّها.

۸- ۸. المصدر: تدرک.

۹- ۹. المصدر: یؤدّیه.

هو حکمٌ يحکم به؛ و ربّما غلط فيه، و هو أيضا لتلک القوّه»(۱).

قال: «و فی الانسان الموهم(۲) أحکامٌ خاصّهٌ من جملتها حمله النفس علی أن تمنع وجود أشياء لايتخيّل و لاترتسم فيه، و تأديتها(۳) التصديق بها، فهذه لقوّهٍ(۴) لامحاله موجودهٍ فينا. و هی الرئيسه الحاکمه فی الحيوان؛ حکما ليس فصلاً ــ کالحکم العقلی ــ، و لکن حکما تخيّليّا مقرونا بالجزئيّه و بالصوره الحسّيّه، و عنها يصدر أکثر الأفعال الحيوانيّه»(۵)؛ انتهی کلامه.

لکن المراد من الوهم هنا مطلق الادراک العقلیّ الباطنیّ، سواءٌ کان القوّه الوهميّه المتعلّقه بالمحسوسات أو القوّه العقليّه المتعلّقه بالمعقولات. و هو شائعٌ فی الاستعمالات، و دلّ عليه مضامين الروايات.

و يؤيّده ما قيل من: انّ المراد من الأبصار فی قوله ــ تعالی ــ : «لَا تُدرِکُهُ الأَبصَارُ»(۶) احاطه الوهم و اکتناه العقل.

و يمکن أن يکون المراد من الوهم خصوص القوّه الوهميّه الّتی محلّها الدماغ ــ کما مرّ ــ .

فعلی الأوّل الدليل علی امتناع الاحاطه هو أنّ ذاته المقدّسه غير متناهيه الشدّه و النوريّه فی الوجود، فهو محيطٌ بما سواه، فلايحيط به شیءٌ، و إلّا لزم احاطه الشیء بنفسه؛ و هو محالٌ ؛

و علی الثانی: إنّ ادراک الوهم مقصورٌ علی المعانی الجزئيّه المتعلّقه بالأشخاص الجسمانيّه، وذاته ــ تعالی ــ ذاتٌ عقليّهٌ نوريّهٌ محضهٌ لايمکن تعقّل کنهها غير متعلّقهٍ بشیءٍ أصلاً.

قال صدر الحکماء و المحقّقين فی شرحه لأصول الکافی: «و اعلم ! أنّ جوهر الوهم بعينه جوهر العقل، و مدرکاته بعينها مدرکات العقل؛ و الفرق بينهما بالقصور و الکمال. فما دامت

۱- ۱. راجع: «الشفا» الطبيعيات، کتاب النفس ص ۱۴۷.

۲- ۲. المصدر: للوهم.

۳- ۳. المصدر: يأبی.

۴- ۴. المصدر: القوّه.

۵- ۵. راجع: نفس المصدر السابق ذکره ص ۱۴۸.

۶- ۶. کريمه ۱۰۳ الأنعام.

القوّه العقليّه ناقصهً كانت ذات علاقهٍ بالموادّ الحسيّه منتكسه النظر إليها لا تـدرك المعانى إلّا متعلّقهً بالموادّ مضافهً إليها. و ربّما تذعن لأحكام الحسّ(۱) لضعفها و غلبه الحواسّ و المحسوسات عليها، فيحكم على غير المحسوس حكمها على المحسوس. فما دامت فى هـذا المقـام أطلق(۲) عليهـا اسم الـوهم، فـاذا اسـتقام و قوى صـار الوهـم عقلاًـ و خلص عن الزيغ و الضـلال و الآـفه و الوبال»(۳)؛ انتهى كلامه.

ثمّ اعلم! أنّ الموجود الصرف الّذى لايتعلّق وجوده بغيره و لايتقيّد بقيدٍ حتّى قيد الاطلاق ـ و هو المسمّى عند العرفاء بالهويّه الغيبيّه و الغيب المطلق، الّذى لا اسم له و لا رسم و لا صفه له و لا نعت و لا نسبه له و لا حكم ـ لايصل إليه معرفهٌ و لا عقلٌ و لاـ وهمٌ، إذ كـلّ ما له اسمٌ و رسمٌ هو مفهومٌ من المفهومات الموجوده فى العقل أو الوهم، و كلّ ما يتعلّق به معرفهٌ و ادراكٌ فله اشتراكٌ و ارتباطٌ بغيره. و الأوّل ـ تعالى ـ ليس كـذلك، لكونه قبل جميع الأشـياء و لايقبل الاشتراك، إذ لا مهيّه له و ليس له مهيّهٌ و تشـخّصٌ؛ فسبحانه عن حـدّه باشارهٍ. فليس له حـدٌّ ورسمٌ و لم يكن محاطا بعقلٍ أو بـذهنٍ و فكرٍ. و كيف و إنّ الفكر و الـذهن و النهى تكون به موجودهً بالضـروره؟!؛ فهو الغيب المحض و المجهول المطلق، إلاّـ من قبل آثاره و لوازمه. فلاإشاره إلى كنه ذاته و لا خبر من كنه صفاته، و لا قدم لعقلٍ و لا وهمٍ و لا حسٍّ عنده.

و فى الكـافى عن الرضـا ـ عليه السـلام ـ : «انّ الخـالق لايوصف إلّا بما وصف به نفسه، و أنّى يوصف الّذى تعجز الحواسّ أن تـدركه و الأوهـام أن تنـاله و الخطرات أن تحـدّه و الأبصـار عن الاحـاطه به!. جـلّ عمّا يصـفه(۴) الواصـفون و تعـالى عمّا ينعته الناعتون ـ ... الحديث(۵) ـ ».

قال أميرالمومنين ـ عليه السلام ـ فى خطبه الوسيله: «الحمدللّه الّذى منع(۶) الأوهام أن

۱- ۱. المصدر: و ربما يذعن أحكام الحسّ.

۲- ۲. المصدر: يطلق.

۳- ۳. راجع: «شرح أصول الكافى» ج ۳ ص ۱۷۱.

۴- ۴. المصدر: وصفه.

۵- ۵. راجع: «الكافى» ج ۱ ص ۱۳۸ الحديث ۳.

۶- ۶. المصدر: أعدم.

تنال إلّا وجوده و حجب العقول أن يتخيّل ذاته، لامتناعها من النسبه(۱) و التشاکل ــ ... الخطبه(۲) ــ ».

و فی الحدیث: «انّ اللّه احتجب عن العقول کما احتجب عن الأبصار»(۳)؛

قال أبویزید: «إنّ اللّه احتجب عن العقول کما احتجب عن الأبصار»، فان وقع تجلّی فالبصر و الفؤاد واحدٌ. و لا اطّلاع لما سواه علیه إلاّ بعد فناء التعیّنات و اضمحلال الأنّیات و اندکاک جبل الهویّات، إذ «کُلُّ شَیءٍ هَالِکٌ إلاَّ وَجْهَهُ»(۴)، بسطوه قهره و سلطانه و غلبه نوره و برهانه؛ «لِمَنِ المُلْکُ الیَومَ لِلّهِ الوَاحِدِ القَهَّارِ»(۵).

قولنا: «و لا اطّلاع لما سواه علیه إلاّ بعد فناء التعیّنات»، لأنّه لایمکن للمعلولات قبل فناء التعیّنات مشاهده ذاته إلاّ من وراء حجابٍ أو حجبٍ حتّی المعلول الا ءوّل، فانّه أیضا لا یشاهد ذاته إلاّ بواسطه عین وجوده و مشاهده نفس ذاته، فیکون شهود الحقّ له من جهه شهود ذاته و بحسب وعاء وجوده ؛

قال بعضهم: «ما ظهر لشیءٍ من المظاهر إلاّ و قد احتجب به و ما احتجب بشیءٍ إلاّ و قد ظهر فیه، فما دام فی حجاب تعیّنه و انیّته لم یتیسّر له مشاهده الحقّ »، و لذا قال الحلاّج:

بَینِی وَ بَینَکَ أنِّی یُنازِعُنِی فَارفَعْ بِلُطفِکَ أَنِّی مِن البَینِ(۶)

قال بعض المحقّقین: «اعلم! أنّه قد تبیّن فی العلوم أنّ الأمر البسیط الّذی لا مبدأ و لا جزء له(۷) بوجهٍ من الوجوه، فلا حدّ له و لا صوره تساویه، فلا حکایه له(۸)، فلاسبیل إلی اکتساب

۱- ۱. المصدر: الشبه.

۲- ۲. راجع: «بحار الأنوار» ج ۷۷ ص ۲۸۲.

۳- ۳. راجع: «بحار الأنوار» ج ۴ ص ۳۰۱، «الفتوحات المکّیه» ج ۱ ص ۹۵، نقلاً عن النبیّ ــ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم ــ .

۴- ۴. کریمه ۸۸ القصص.

۵- ۵. کریمه ۱۶ غافر.

۶- ۶. راجع: «أخبار حلاّج» طبعه الدکتور سعدی ضنّاوی الفقره ۴۹ ص ۱۲۹، طبعه ماسینیون ص ۷۶. و البیت لم یرد فی دیوانه.

۷- ۷. المصدر: لا مبدأ له و لاجزء.

۸- ۸. المصدر: ــ فلا حدّ ... له.

معرفه ذاته ــ لاـ بالقياس و لا بالحواسّ(١) ــ . بل ذاته إمّا مجهولهٌ محضهٌ، و إمّا معلومهٌ بصريح العرفان الكشفيّ و شهود الذات المنكشفه على عين البصيره من غير واسطه قياسٍ أو حسٍّ؛ و إمّا معلومهٌ بآثارها و آياتها و أفعالها و علاماتها ــ و هو المسمّى بالبرهان الإنّ، المفيد للعلم بوجود الشيء مطلقا، لا بحقيقته المخصوصه، بل من آثاره و لوازمه ــ . فالحقّ ــ تعالى ــ و إن لم يكن على حقيقه ذاته برهانٌ و لاـ حدٌّ ــ كما علمت ــ ، و لكن النظر فى أجزاء العالَم و وجود الحوادث و الحركات على أتقن وجهٍ و أحكمه يعطى أنّ فى الوجود قيّوما أزليّا واحدا لاشريك له، عالما قادرا حيّا سميعا بصيرا موصوفا بالصفات الحسنى و الأمثال العليا و الكبرياء و الآلآء؛ فالبرهان الإنّى حاكمٌ بأنّ فى الوجود موجودا كذا و كذا. ثمّ هذه المعلومات إذا تأكّدت و رسخت فى النفس العارفه بها استكملت النفس بها و قويت ذاتها و خرجت من القوّه إلى الفعل و انقلبت من حدّ النفسيّه إلى حدّ العقل، و شاهدت بعينها المكتسب و عقلها المستفادّ جمال الحضره الإلآهيّه(٢).

أو نقول: و إن لم يكن لنا سبيلٌ إلى كنه ذاته أو صفاته، لكن البرهان العقليّ يؤدّى بنا إلى أن نعتقد أنّ سلسله افتقار الممكنات ينتهى إلى مبدءٍ موجودٍ بذاته، و إنّه أحدىّ الذات بلاتركيبٍ بوجهٍ من الوجوه، و كونه تامّ الحقيقه بلانقصٍ و قصورٍ، و إنّ له من كلّ ما هو كمالٌ للموجود بما هو موجودٌ غاياتها و نهاياتها، و حيث لامخرج من النقيضين فله من كلّ صفهٍ كماليّهٍ و نعوتٍ وجوديّهٍ أشرفها و أتمّها و أرفعها؛ فله الأسماء الحسنى و الصفات العليا. و بالجمله ليس من شرط الحكم على أمرٍ بمحمولاتٍ عقليّهٍ و أوصافٍ كلّيهٍ أن يوجد ذات الموضوع فى العقل و تتصوّر و تتمثّل فيه بالكنه، بل يكفى لذلك تصوّر مفهومٍ عنوانىٍّ يجعل عنوانا لعقدٍ حمليٍّ يجزم العقل بسرايه الحكم الموقع عن العنوان إلى ما يطابقه فى الواقع و إن لم

١- ١. هيهنا حذف المصنّف قطعهً من كلام صدرالمتألّهين.
٢- ٢. من قوله : قال بعض أهل التحقيق ... إلى هنا هو كلام صدرالمتألّهين، و أمّا من هنا إلى آخر القطعه ــ أى: إلى قوله: انتهى كلامه ــ فلم يوجد فى المصدر، راجع: «شرح أصول الكافى» ــ لصدرالمتألّهين ــ ج ٣ ص ١۶۴.

یدرک العقل کنهه»؛ انتهی کلامه.

أقول: بسبب قرب الفرائض و النوافل أیضا یحصل لنا المشاهده للحضره الإلآهیّه بقدر وعائنا الوجودیّه و استعداداتنا الفطریّه. فانّ تجلّیه ـ سبحانه ـ بأیّ صفهٍ کان لیس إلّا بمقدار استعداد المتجلَّی له، لا علی ما هو علیه فی حدّ ذاته؛ ذلک لا یسعه مجلیً و لایضبطه مظهرٌ.

اعلم! أنّ قرب الفرائض و النوافل باصطلاح العرفاء هو أنّ وجود الحقّ هو الأصل الواجب و هو الفرض؛ و وجود العالم ـ و هو العبد ـ نفلٌ و فرعٌ علیه. فاذا ظهر الحقّ بسلطان الاسم الظاهر و یکون التجلّی له خفی فیه العبد؛ فکان العبد سمع الحقّ و بصره و سائر قواه و جوارحه. و هو قرب الفرائض الّذی یعبّر عنه بالفناء فی اللّه و البقاء باللّه ـ کما قال: «انّ اللّه قال علی لسان عبده: سمع اللّه لمن حمده»(۱)؛ و قال ـ سبحانه ـ : «وَ مَا رَمَیتَ إِذ رَمَیتَ وَ لَکِنَّ اللَّهَ رَمَی»(۲)، لنفیه الرمی عن محمّدٍ ـ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم ـ فی قوله: «وَ مَا رَمَیتَ» و اثباته لنفسه فی قوله: «وَ لَکِنَّ اللَّهَ رَمَی». و إذا بطن بسلطان الاسم الباطن و تکون التجلّی له ظهر الخلق و خفی فیه الحقّ، فکان الحقّ سمع العبد و بصره و سائر قواه و جوارحه. و هو قرب النوافل المدلول علیه بقوله: «لا یزال العبد یتقرّب إلیَّ بالنوافل»(۳).

ص : ۲۸۸

۱- ۱. هذا کما قال العارف الکاشانی: «کما قال ـ علیه الصلاه و السلام ـ : انّ اللّه قال علی لسان عبده: سمع اللّه لمن حمده». و الظاهر انّ هذه قوله صدرت عن أبیموسی الأشعری حینما کان یعلّم الناس التشهد، راجع: «صحیح مسلم» ج ۱ ص ۳۰۵، «شرح النووی» علیه ج ۴ ص ۳۶۲. و لتفصیل المقال انظر: «شرح فصوص الحکم» ـ للعارف الکاشانی ـ ص ۹۶، ثمّ تعلیقاتنا علیه ص ۴۳۲ الرقم ۸۹.

۲- ۲. کریمه ۱۷ الأنفال.

۳- ۳. راجع ـ باختلاف یسیر ـ : «الکافی» ج ۲ ص ۳۵۲، «بحار الأنوار» ج ۸۷ ص ۳۱، «مسند احمد» ج ۶ ص ۲۵۶، «اتحاف الساده المتّقین» ج ۳ ص ۱۶۵. و انظر أیضاً: «لطائف الاعلام» ص ۶۹.

و بالجمله لا يحصل هذا المقام إلّا بفناء الجهه البشريّه فى الجهه الربّانيّه؛ و ذلك لايحصل إلّا بالتوجّه التامّ إلى جناب الحقّ خالق الأنـام، إذ به يقـوى جهه حقيقته، فتغلب جهه خلقيته إلى أن يقهرهـا و تفنيهـا؛ كـالقطعه من الفحم المجـاوره للنـار، فانّهـا بسـبب المجاوره و الاسـتعداد لقبول الناريّه تشـتعل قليلاً قليلاً إلى أن تصير نارا، فيحصل لها ما يحصل من النار من الاحراق و الانضاج و الاضائه و غيرها، و قبل الاشتعال كانت مظلمهً كدرهً باردهً.

و ذلـك التوجّه لاـيمكن إلاّـ بـالمحبّه الـذاتيّه الكـامنه فى العبـد. و ظهورهـا لايكون إلّا بالاجتناب عمّا يضادّها و يناقضـها، و هو التقوى ممّا عـداها. فالمحبّه هى المركب، و الزاد التقوى. و هـذا الفناء موجبٌ لأن يتعيّن العبد بتعيّناتٍ حقّانيّهٍ و صـفاتٍ ربّانيّهٍ، و هو البقاء بالحقّ. فلايرفع التعيّن من العبد مطلقا.

فليس المراد من الفنـاء هيهنـا فناء ذات العبـد ــ لأنّ فناء ذات الشـىء ممتنعٌ ــ ، بل المراد بالفناء فناء الصـفات، ففناء الممكن فى الواجب عبـارهٌ عن اضـمحلال آثـاره، لاـ انعـدام حقيقته ــ كما توهّمه بعضٌ ــ ، ليلزم المفاسـد الشـنيعه. وذلك مثل انعـدام نور الكواكب و نور السراج فى نور الشمس.

چراغ آنجا كه خورشيد منير است ميان بود و نابودى اسير است

قال الجنيد: «المحدث إذا قرن بالقديم لم يبق له أثرٌ»(۱).

شعر:

چون تجلّى كرد اوصاف قديم پس بسوزد وصف حادث را گليم(۲)

و حينئـذٍ ــ أى: إذا لم ينعـدم عين العبـد حال الفناء فى اللّه و بقى ببقائه، سـبحانه ــ يصـحّ أن ينضاف إليه الأمور، و يكون الحقّ سمعه و بصره؛ بل يعمّ الحقّ جميع قواه و جوارحه و أعضائه بهويّته الساريه فى الموجودات كلّها على المعنى الّذى يليق بجنابه ــ سبحانه ــ لئلّا يلزم محدوديّته ــ تعالى ــ . و هذا المعنى هو أن يحيط بالكلّ أو يستغرق الكلّ غير منحصرٍ فى

۱- ۱. راجع: «الفتوحات المكّيه» ج ۱ ص ۶۳.
۲- ۲. راجع: «مثنوى معنوى» ج ۲ ص ۷۸.

الکلّ «لَایُغَادِرُ صَغِیرَهً وَ لَا کَبِیرَهً إِلَّا أَحصَاهَا»(۱) بعینه. فکان عینها و لم یتعیّن فی عینٍ علی التعیّن، فلم یتحدّد بحدٍّ مخصوصٍ، فلم یدرکه حدٌّ و لم یبلغه حصرٌ. و إن کان محدّدا بکلّ حدٍّ فانّه غیر محصورٍ فی ذلک؛ فافهم و لاتغفل!.

و بما ذکرناه لک اندفع ما قیل فی هذا المقام من: «انّه استحال حصول حقیقته فی شیءٍ من المدارک و العقول، و لم یکن ذاته معلومهً لأحدٍ من الناس إلّا لواحدٍ بعد واحدٍ من أکابر الأولیاء»؛

فمن أین یُعْرف اتّصافه بصفاته الّتی وصف بها نفسه فی کتبه علی ألسنه رسله؟!، و مَن المعبود فی العبادات و المقصود فی الدعوات و المرغوب إلیه فی انجاح الطلبات و رفع الحاجات و المرهوب عنه فی النقمات و انزال البلیّات؟!؛ و بالجمله کلامنا فی ادراک الادراک، لا فی ادراک الفطریّ، فانّه حاصلٌ لکلٍّ من المدارک الانسانیّه و الموجودات الامکانیّه؛ فتبصّر!.

فاذا علمت ما قرّرناه لک ظهر لک معنی قوله ـ علیه السلام ـ : «و عجزت عن وصفه أوهام الواصفین».

و یحتمل أن یکون المراد بـ «عجز الأوهام عن نعته ـ تعالی ـ »: عجزها عمّا یلیق بجنابه و إن بلغوا فی التوصیف منتهاها.

و قیل: «المراد: انّها عجزت عن نعته بما نعت به نفسه، أو نعت ذاته بمعرفتها بغیر الصفات الّتی وصف بها».

قیل: «انّ العقل لکماله و شرافته لایحوم حول هذا الحمی، لأنّه لایتعرّض إلّا لادراک ما یمکن؛ بخلاف الوهم، فانّه الّذی یدرک ما لایمکن و لا حقیقه له خارجا، کانسانٍ ذی رأسین أو جناحین».

و لا یخفی ما فیه!، فانّ ما ذکره شأن الخیال، لا الوهم. لأنّا ذکرنا انّ الوهم هو العقل

۱- ۱. کریمه ۴۹ الکهف.

الناقص؛ فتدبّر!.

قال صدر الحکماء و المحقّقین: «و أمّا بیان قصور العقول عن الاطّلاع <علی کیفیّه وصفه و مدحه _ سبحانه _ کما هی، فانّ وصف الشیء و الثناء علیه إنّما یتصوّر إذا کان مطابقا لما هو علیه فی نفس الأمر، و ذلک غیر ممکنٍ إلاّ بتعقّل ذاته و کنهه. لکن لایمکن للعقول تعقّل حقیقه الأوّل _ سبحانه _ و ما له من صفات الکمال و نعوت الجلال؛ لأنّ ذلک التعقّل:

إمّا بحصول صورهٍ مساویهٍ لذاته _ تعالی _ و صفاته الحقیقیّه؛

أو بحضور ذاته المقدّسه و شهود حقیقته؛

و الأوّل محالٌ، إذ لا مثل لذاته، و کلّ ما له مثلٌ أو صورهٌ مساویهٌ له، فهوذو مهیّهٍ کلیّهٍ، و هو _ تعالی _ لا مهیّه له؛

و الثّانی أیضا؛ إذ کلّ ما سواه من العقول و النفوس و الذوات و الهویّات فوجوده معلولٌ له مقهورٌ تحت جلاله و عظمته _ کانقهار عین الخفّاش فی مشهد نور الشمس _ ، فلایمکن للعقول _ لقصورها عن درجه الکمال الواجبی _ ادراک ذاته علی وجه الاکتناه و الاحاطه، بل کلّ عقلٍ له مقامٌ معلومٌ لایتعدّاه إلی فوقه من عقلٍ آخر _ و لهذا قال جبرئیل حین تخلّفه عن رسول اللّه لیله المعراج: «لودنوت أنملهً لاحترقت»(1) _ . فأنّی للعقول البشریّه الاطّلاع علی النعوت الإلآهیّه و الصفات الأحدیّه کما هی علیه من کمالها و غایتها الّتی لا غایه لها؟!».

و قال فی موضعٍ آخر: «و ما کان حقیقته الوجود الصرف الّذی لا أتمّ منه و کلّ وجودٍ رشحٌ و فیضٌ وتبعٌ عن وجوده، فلایساویه وجودٌ و لایدانیه قوّهٌ، إذ المفاض أو المفاض علیه لایمکن أن یساوی أو یدانی المفیض فضلاً عن أن یضبطه أو یحفظه أو یحیط به أو یحدّه؛ بل هو الحافظ المحدّد للأشیاء المحیط بما یشاء ذاتا و علما. فاذن لاعقل یضبطه و لا وهم

۱- ۱. راجع: «بحار الأنوار» ج ۱۸ ص ۳۸۲.

یبلغه و لا بصر یدرکه و لا مقدار یحیط به»؛(۱) انتهی کلامه.

و یؤیّده ماوقع فی الحدیث الأوّل من باب جوامع التوحید من أصول الکافی فی جمله قول علّی ـ علیه السلام ـ : «و حارفی ملکوته عمیقات مذاهب التفکیر، و انقطع دون الرسوخ فی علمه جوامع التفسیر، و(۲) تاهت فی أدنی أدانیها طامحات العقول فی لطیفات الأمور؛ فتبارک الّذی لایبلغه بُعد الهمم و لاینالہ غوص الفطن»(۳)؛

و فی خطبهٍ له ـ علیه السلام ـ : «لم تحط به الأوهام»(۴)؛

و فی خطبهٍ أخری: «لم یُطلع العقول علی تحدید صفته و لم یحجبها عن واجب معرفته»(۵)؛

و فی أوّل خطبه الوسیله له ـ علیه السلام ـ : «الحمدللّه الّذی منع الأوهام أن تنال وجوده، و حجب العقول أن یتخیّل ذاته، لامتناعه من الشبه و التشاکل»(۶).

بعقل نازی حکیم تا کی؟ بفکرت این ره نمی شود طی بکنه ذاتش خرد برد پی اگر رسد خس بقعر دریا!

وَرقَاءُ فَهمِکَ لَاتَنَالُ جِنابَهُ بِجِناحَی الإِحسَاسِ وَ الإِدرَاکِ

هَیهَاتَ أَن تَصلَ العَناکِبُ بِالَّذِی نَسجَت أَنامِلهَا ذُرَی الأَفلَاکِ

قال العطّار:

جهان عقل و جان حیران بمانده تو در پرده چنین پنهان بمانده

جهان پر نام تو و ز تو نشان نه به تو بیننده عقل و تو عیان نه

زو نشان جز بی نشانی کس نیافت چاره ای جز جان فشانی کس نیافت

---

۱ – ۱. لم أعثر علیه. و القطعه الأولی موجودهٌ فی «ریاض السالکین» ج ۱ ص ۲۵۶ من غیر اسناد إلی صدرالمتألّین. واظنّ انّ المصنّف اقتبسها من هذا المصدر ثمّ اسندهاإلی المتألّه الشیرازی.

۲– ۲. المصدر: + و حال دون غیبه المکنون حجب من الغیوب.

۳– ۳. راجع: «الکافی» ج ۱ ص ۱۳۵ الحدیث ۱.

۴– ۴. راجع: «نهج البلاغه» الخطبه ۱۸۵ ص ۲۶۹، «بحار الأنوار» ج ۴ ص ۲۶۱.

۵– ۵. راجع: «نهج البلاغه» الخطبه ۴۹ ص ۸۸.

۶– ۶. راجع: «بحار الأنوار» ج ۷۷ ص ۲۸۲.

عقل در سودای او حیران بماند جان ز عجز انگشت در دندان بماند

چیست جان در کار او؟ سر گشته ای دل جگر خواری بخون آغشته ای

نی مکن چندین قیاس ای حق شناس زانکه ناید کار بی چون در قیاس

در جلالش عقل و جان فرتوت شد عقل حیران گشت و جان مبهوت شد

ثمّ اعلم! أنّه لا یلزم من عدم ادراک العقول کنه کماله و غایه جلاله أنّ ما یدرکه المحقّقون من صفاته _ تعالی _ بالبراهین و یصفونه به لم یکن ثابتا فی حقّه صادقا علیه؛ و معنی عینیّه الصفات و عدم زیادتها لیس مجرّد نفی أضدادها عنه _ تعالی _ ، حتّی یکون علمه عبارهً عن نفی الجهل و قدرته عباره عن نفی العجز _ و علی هذا القیاس فی السمع و البصر و غیرهما _ لیلزم التعطیل؛ و لا أیضا معنی کونه عالما قادرا انّه یترتّب علی مجرّد ذاته _ سبحانه _ ما یترتّب علی الذات مع الصفه بأن ینوب ذاته مناب تلک الصفات، لیلزم أن لایکون اطلاق العلم و القدره و غیرهما علیه _ تعالی _ علی سبیل الحقیقه، فیکون عالما قادرا حیّا سمیعا بصیرا بالمجاز؛ فیصحّ سلبها عنه، لأنّه علامه المجاز و لازمه.

فان قلت: فما معنی قول أمیرالمؤمنین _ علیه السلام _ فی بعض خطبه المنقوله فی کتاب نهج البلاغه: «و کمال توحیده الاخلاص له و کمال الاخلاص له نفی الصّفات عنه»(۱)؟

قلت: معناه نفی الصفه الموجوده بوجودٍ غیر وجود الذات، کالسّواد للأسود و البیاض فی الأبیض، لاکالناطق للانسان. و لمّا کان أکثر ما یطلق علیه اسم الصفه هو الّذی یکون أمرا عارضا للذات و لایقال للمعانی الذاتیه للشیء أنّها صفاتٌ له، فلأجل ذلک وقع نفی الصفه عنه _ تعالی _ بهذا المعنی. لا أنّه _ تعالی _ لیس یوصف بالعلم و القدره و نظائرهما من المعانی الکمالیّه، سیّما قد قال _ علیه السلام _ بعد ذلک: «فمن وصف اللّه _ سبحانه _ فقد قرّنه و من قرّنه فقد ثنّاه»(۲)؛ فعُلِم انّه _ علیه السلام _ أراد ب_ «الصفه» ما قارن الذات _ کالعوارض

۱- ۱. راجع: «نهج البلاغه» الخطبه الأولی ص ۳۹.

۲- ۲. راجع: نفس المصدر فی التعلیقه السالفه.

للـذوات ــ ، و هو الموجب للاـثنينيّه ــ على ما عرفت ــ . فالعلم فينا صـفهٌ زائـدهٌ على ذاتنا، و كـذا القـدره فينا كيفيّهٌ نفسانيّهٌ، و كذلک غيرهما من الصـفات، و فی الأوّل ــ تعالی ــ نفس ذاته. فذاته صـفاته وصـفاته ذاته، لا أنّ هناک شـيئا هو الذات و شـيئا آخر هوالصفات ليلزم التركيب فيه ــ تعالی عن ذلک علوّا كبيرا ــ . فهو علمٌ باعتبارٍ عالمٌ باعتبارٍ، و هو قدرهٌ و قادرٌ باعتبارين، و كذا حياهٌ وحیٌّ و سمعٌ و سميعٌ و بصرٌ و بصيرٌ باعتبارين.

و هـذه الاعتبارات العقليّه و أضـعافها ممّا لايوجب تكثّرا بوجهٍ من الوجوه فی وجود ذاته، و لا تخلّ بوحدانيّته الصـرفه، بل يزيده وحـدهً؛ كمـا قـال معلّم المشـائين فی مثل هـذا المقام: «و وجه ذلک أنّه لو فرض أنّه لم يكن فی ذاته شـیءٌ منها لما كان واحـدا حقيقيّا، مثلاًـ لـو فرض أنّه علمٌ و ليس بقـدرهٍ أو انّه علمٌ و ليس بعـالمٍ لكـان فيه جهـهٌ غير جهه الوجوب و الوجود ــ و هی جهه الامكان و العدم ــ ، فيلزم تركّبه من جهتين، و هو محالٌ»(۱).

فان قلت: العالم ما قام به العلم، و القادر ما قام به القدره، و كذا فی سائر المشتقّات ؟

قلنا: ليس كذلک، بل ذلک متعارف أهل اللغه لمّا رأوا أنّ أكثر ما يطلق عليه اسم المشـتقّ لابدّ فيه من صفهٍ زائدهٍ على الذات ــ كالأـبيض و الكـاتب و الضاحـک و غيرهـا ــ فحكموا على الاطلاق أنّ المشـتقّ ما قام به المبـدء. و التحقيق و الاسـتقراء يوجبان خلاـفه، فانّـا لو فرضـنا وجود بياضٍ قائمٍ بنفسه لقلنا انّه مفرّقٌ لنور البصـر، و أنّه أبيض؛ فكـذا الحال فيما سواه من العالم و القادر؛ فالعالم ما ثبت له العلم، سواءٌ كان بثبوت عينه أو بثبوت غيره.

فـان قلت: ذاته ــ تعـالی ــ على مـا قلت مجهولهٌ لنا، و مفهوم العلم و القـدره ــ و كـذا غيرهما من الصـفات ــ معلومٌ لنا؛ فكيف يكون أحدهما عين الآخر؟!؛

قلت: المعلوم لنا من العلم مثلاً مفهومه الكلّی المشترک المقول بالتشـكيک على أفراده الموجوده بوجوداتٍ مختلفهٍ، و الّـذی هو ذات الباری هو فردٌ خاصٌّ منه، و ذلک الفرد لشدّه

۱- ۱. لم أعثر عليه فی مصنّفات الفارابی.

نوريّته و فرط ظهوره مجهولٌ لنا محتجبٌ عن عقولنا، و كذا القياس فى سائر الصفات؛ فمفهوماتها المشتركه معلومهٌ و وجودها القدسىّ الواجبىّ مجهولٌ. و بالحمله الحقّ الحقيق بالتحقيق ــ كما هو مذهب أهل الكشف و الشهود ــ : انّ جميع هذه الصفات موجودهٌ فيه بوجودٍ أصيلٍ متأكّدٍ فى غايه التأكّد بنحوٍ أعلى و أشرف، فانّ صفات كلّ موجودٍ على حسب وجوده، فللجسم جسمانيّهٌ و للنفس نفسانيّهٌ و للعقل عقلانيّهٌ و للإلآه إلآهيّهٌ، بل صفات الكلّ صفاته ــ تعالى ــ يظهر فى كلّ مظهرٍ بقدر وعاء وجوده و ظرفيّته ــ كما بيّنّا كلّ ذلك فى كتابنا الكبير المسمّى بأنوار الحقائق؛ فمن أراد تحقيق المقام فليرجع هناك ــ .

و إن شئت البرهان على نفى الصفات الزائده على ذاته ــ تعالى ــ فنقول: لو وجدت صفهٌ ايجابيّهٌ زائدهٌ على ذاته فتلك الصفه لامحاله ممكنه الوجود تحتاج إلى علّهٍ موجودهٍ يعطى وجودها.

و تلك العلّه:

إمّا ذاته ــ تعالى ــ ؛

و إمّا غيرها؛ فلو كانت غيرها ــ تعالى ــ فيلزم أن يكون لغيره فيه تأثيرٌ، و أن يكون ذلك الغير أكمل وجودا منه و لو بوجهٍ واحدٍ. و ذلك ممتنعٌ، لأنّ ما سواه معلولٌ له على اطلاق و كلّ جههٍ كماليّهٍ و حيثيّهٍ وجوديّهٍ فانّما نشأت فى غيره منه ــ تعالى ــ ؛ فكيف يكون لغيره وجهٌ من وجوه الفضيله و الكمال لم يحصل له من فيض وجوده ــ تعالى ــ و رشح كماله حتّى يستفيد هو ــ تعالى ــ منه ؟!. فيتمنع أن يستفيد المعطى للكمال ما أفاده، و يأخذ ممّن يستفيد منه.

و أيضا: كلّ شىءٍ حكم به العقل انّه كمالٌ لموجودٍ مّا من حيث هو من غير شرط تخصّصٍ أو اعتبار تجسّمٍ و تركّبٍ أو تغيّرٍ و يمكن بالامكان العامّ على واجب الوجود، فيجب له؛ لأنّه كمالٌ للوجود من حيث هو موجودٌ. و لايوجب تكثّرا و لاتغيّرا. و ليست فى ذاته جههٌ يخالف جهه وجوب الوجود ــ يعنيالامكان الخاصّ ــ ؛ فما جاز له وجب له. و الوجود الواجبىّ البحت أولى بكلّ كمالٍ غير مكثّرٍ، و هو المعطى لكلّ خيرٍ و كمالٍ، و يمتنع أن

يعطى الكمال مَن هو قاصرٌ عنه، فيصير المستفيد أشرف من المفيد؛ هذا محالٌ!.

و إذا كان العلم و القدره و الحياه و نحوها هكذا ــ أى: من أحوال الموجود من حيث هو موجودٌ و كمالاته ــ ، فيجب أن يكون له ــ تعالى ــ بذاته، إذ ليست فيه جهةٌ امكانيّةٌ خاصيّةٌ ــ كما علمت ــ . فكلّ ما هو ممكنٌ له بالامكان العامّ فهو واجبٌ له ــ تعالى ــ بذاته، فواجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الجهات و الحيثيّات. فجميع صفاته الايجابيّه عين ذاته من غير لزوم تكثّرٍ ــ كما لايخفى على ذوى البصيره ــ .

ابْتَدَعَ بِقُدْرَتِهِ الْخَلْقَ ابْتِدَاعاً، وَ اخْتَرَعَهُمْ عَلَى مَشِيَّتِهِ اخْتِرَاعاً.

«الابتداع» فى اللغه: الاختراع لا على مثالٍ. قال الجوهرى: «أبدعت الشىء: اخترعته لا على مثالٍ»(۱)؛ و فى الأساس: «اخترع اللّه الأشياء: ابتدعها من غير سببٍ»(۲).

و الاختراع: الشقّ، قال الجوهرى: «اخترع كذا، أى: اشتقّه»(۳).

و فى الاصطلاح: الايجاد لا عن مادّهٍ؛ و الاختراع: الايجاد لا على مثالٍ(۴).

و فى اصطلاح الحكماء: الابتداع هو الايجاد بلا مادّهٍ و مدّهٍ؛ و الاختراع: هو الايجاد بلامادّهٍ دون مدّهٍ(۵).

قال بعض الأفاضل: «الاختراع و الابتداع متقاربان فى المعنى و كثر استعمال الاختراع فى الايجاد لا بالأخذ من شىءٍ يماثل الموجد و يشابهه؛ و الابتداع فى الايجاد لا لمادّهٍ و علّهٍ»(۶).

ص : ۲۹۶

۱- ۱. راجع: «صحاح اللغه» ج ۳ ص ۱۱۸۳ القائمه ۲.

۲- ۲. راجع: «أساس البلاغه» ص ۱۵۹ القائمه ۱.

۳- ۳. راجع: «صحاح اللغه» ج ۳ ص ۱۲۰۳ القائمه ۱.

۴- ۴. راجع: «الفتوحات المكّيه» ج ۱ ص ۴۵.

۵- ۵. راجع: «شرح الطوسى على الإشارات و التنبيهات» ج ۳ صص ۱۲۰، ۲۵۴.

۶- ۶. هذا قول المحقّق المجلسى، راجع: «الفرائد الطريفه» ص ۱۱۶.

و «القدره» فی اللغه: القوّه علی الشیء، أی: التمکین من ایجاد الشیء؛

و قیل: صفهٌ تقتضی التمکین؛

و قیل: صفهٌ تؤثّر علی وفق الإراده(۱)، فخرج ما لاتأثیر له من الصفات و إن توقّف تأثیر القدره علیها ـ کالعلم فی بعض القادرین ـ، و ما یؤثّر لکن لاعلی وفق الإراده ـ کالطبائع المسخّره العنصریّه، مثل صوره النار فی إحراقها ـ.

و فی الاصطلاح :

أمّا عند المتکلّمین: فهی الصفه الّتی یتمکّن معها الحیّ من الفعل و ترکه بالاراده ؛

و أمّا عند الحکماء و الفلاسفه: فهی کون الفاعل فی ذاته بحیث إن شاء فعل و إن لم یشأ لم یفعل.

و بعض <أفاضل المتأخّرین ذهب إلی أنّ المعنیین متلازمان بحسب المفهوم و التحقق، و إنّ من أثبت المعنی الثانی یلزمه اثبات المعنی الأوّل قطعاً. و ذلک لأنّ الفاعل إذا کان بحسب نفس ذاته بحیث إن شاء فعل و إن لم یشأ لم یفعل کان لامحاله من حیث ذاته مع عزل النظر عن المشیّه و اللامشیّه یصحّ منه الفعل و الترک ـ و إن کان یجب منه الفعل إذا وجبت المشیّه و الترک إذا وجبت اللاّ مشیّه ـ فلزوم(۲) دوام الفعل و وجوبه من تلقاء دوام المشیّه و وجوبها لاینافی صحّه الترک علی تقدیر اللامشیّه؛ و کذلک قیاس مقابله فی الاعتبارین.

أقول: فیما ذکره خلطٌ و خبطٌ!، فانّ الصحّه و الجواز فی الفعل و مقابله مرجعهما الامکان الذاتی، و قد استحال عند الحکماء أن یتحقّق فی واجب الوجود(۳) جههٌ امکانیّهٌ، لأنّه واجب الوجود من جمیع الجهات و الحیثیّات ـ کما عرفت(۴) ـ، و إنّما یجوز هذه النقائص عند من یجعل صفاته زائدهً علی ذاته ـ کالأشاعره ـ، أو یجعل الدواعی علی صنعه و ایجاده أمرا

۱- ۱. راجع: «التعریفات» ـ للجرجانی ـ ص ۷۴، «أسرارالحکم» ص ۹۷.

۲- ۲. المصدر: ـ فلزوم.

۳- ۳. المصدر: + و لا منه.

۴- ۴. المصدر: «لأنّ هناک وجوداً بلاعدم و وجوباً بلاامکان و فعلیهً بلاقوه» ، بدل قول المصنّف: لأنّه واجب ... عرفت.

مباينا، فيكون ذاته بذاته مع قطع النظر عن هذه الزوائد _ صفةً كانت أو داعيةً _ جائز المشيّه و اللامشيّه، صحيح الفاعليّه واللافاعليّه. و أمّا عند من وحّده و قدّسه عن شوائب الكثره و الامكان فالمشيّه المتعلّقه بالجود و الافاضه عين ذاته بذاته، بلاتغايرٍ بين الذات و المشيّه لا فى الواقع و لا فى الذهن. فالذّات هى المشيّه و المشيّه هى الذات، بلااختلاف حيثيّةٍ تقييديّهٍ أو تعليليّهٍ. فصدق القضيّه الشرطيّه القائله: «إن شاء فعل» لاينافى وجوب المقدّم و ضروره العقد الحملى له ضرورةً أزليّةً دائمةً؛ و كذا الشرطيّه القائله: «إن لم يشأ لم يفعل» لاتنافى استحاله المقدّم امتناعا ذاتيّا و ضروره نقيضه ضرورةً أزليّةً. فعُلم أنّ التفسير الثانى صادقٌ عند الحكماء دون التفسير الأوّل(۱)>.

و أمّا عند المحقّقين: فالقدره فينا كيفيّةٌ نفسانيّةٌ بها نتمكّن من الفعل و الترک. و هى فى الحقيقه قوّةٌ امكانيّةٌ نسبتها إلى الطرفين سواءٌ، فيحتاج فى اختيار أحد الطرفين إلى انضمام داعيه _ لاستحاله الترجيح بلا مرجّحٍ _ .

و القدره بهذا المعنى فى حقّ الواجب _ تعالى _ محالٌ، لأنّها صفةٌ مزاجيّةٌ صالحةٌ للشقّين و فى واجب الوجود هى عين الفعليّه و الوجوب، إذ لاجهه امكانيّه هناک _ كما عرفت _ . فليست قدرته _ تعالى _ مندرجةً تحت مقولهٍ من المقولات، بل هى كون ذاته _ تعالى _ بذاته بحيث يصدر عنه الموجوات لأجل علمه بنظام الخير. فاذا نسب إليه الممكنات من حيث إنّها صادرةٌ عن علمه كان علمه بهذا الاعتبار ارادةً، و الفاعل إذا تعلّق فعله بمشيّهٍ كان قادرا من غير أن يعتبر معه شىءٌ آخر _ من تجدّد أغراضٍ، أو اختلاف دواعٍ، أو تفنّن اراداتٍ، أو سنوح حالاتٍ، ... إلى غير ذلک ممّا لايليق بجناب القدس _ .

و الجمهور غافلون عن ذلک، فيظنّون أنّ القدره لايكون إلاّ لما شأنه أن يفعل و أن لايفعل؛ و أمّا ما من شأنه أن يفعل دائما فلايسمّيه الجمهور قادرا.

و الحقّ أنّ الشىء الّذى يفعل دائما إن كان فعله يصدر عنه بغير مشيّهٍ فليست له

۱- ۱. قارن: «الحكمه المتعاليه» ج ۶ ص ۳۰۷.

قدره بهذا المعنى، و إن كان يفعل بارادهٍ ــ إلّا أنّ ارادته لا تتغيّر اتّفاقا، أو يستحيل تغيّرها استحالهً ذاتيّهً ــ فهو يفعل بقدرهٍ. فالقادر من إن شاء فعل و إن لم يشأ لم يفعل، سواءٌ كان شاء ففعل دائما أو لم يشأ فلم يفعل دائما.

و الشرطيّه غير متعلّقه الصحّه بصدق كلٍّ من طرفيها، بل قد يصحّ أن يكون أحد طرفيها أو كلاهما ممّا يكذب ــ كما هو مقرّرٌ فى محلّه ــ .

و اشتقاق «القدره» من «القدر»، لأنّ القادر يوقع الفعل على مقدار قوّته، أو على مقدار ما يقتضيه مشيّته.

و «الخلق» فى الأصل مصدرٌ بمعنى المساحه و التقدير، يقال: «خلقت الأديم للسقّاء»: إذا قدّرته له قبل القطع. ثمّ استعمل فى ايجاد الشیء و انشائه على غير مثالٍ سبق؛ فقيل: «خلق اللّه الأشياء خلقا» باعتبار الايجاد على وفق التقدير الّذى أوجبته الحكمه؛ ثمّ اطلق على المخلوق(۱) ــ من باب اطلاق المصدر على اسم المفعول ــ مجازا؛ أو المراد به مطلق الخلق. و لاينافيه عود ضمير «العقلا» عليه، لأنّه من باب التغليب. و اعاده الضمائر الآتيه المعيّنه لاراده الثقلين من باب الاستخدام، و إن كان لاراده الثقلين هنا وجهٌ.

<و «المشيّه»: اسمٌ من «شاء» ــ كالمعيشه من عاش ــ . و أصلها مَشْيِئَه ــ على وزن(۲) مفعله، بكسر العين ــ ، أُستثقلت الكسره على الياء، فنقلت إلى الساكن الصحيح قبلها ــ و هو الشين ــ ، و بقيت الياء على حالها ــ لمجانستها الحركه المنقوله منها ــ ؛ فصارت مشيئه.

و اتّفقت النسخ هنا على ترك الهمزه و تشديد الياء، و هو على ابدال الهمزه ياءً و إدغام الياء فى الياء؛ و هو مطّردٌ فيما زاد على الأصل ــ كالخطيئه ــ .

و هى فينا توجّه(۳) النفس إلى معلومٍ بملاحظه صفاته و أفعاله المرغوب فيها الموجبه لحركه النفس إلى تحصيله. و هذه الحركه النفسانيّه فينا و انبعاثها لتحصيله هى العزم

ص : ۲۹۹

۱- ۱. انظر: «الحديقه الهلاليه» ص ۸۱.

۲- ۲. المصدر: ــ وزن.

۳- ۳. المصدر: و معناها فينا هى توجّه.

و الإراده(۱)>.

و نفی فی شرح المقاصد الفرق بین المشیّه و الاراده، و نقل عن الکرامیّه: «إنّهم جعلوا المشیّه صفهً واحدهً أزلیّهً تتناول(۲) ما شاء اللّه بها من إحداث محدثٍ، و جعلوا الإراده حادثهً متعدّدهً بعدد المرادات»(۳). و ما ذکره من معنی الاراده موافقٌ لما ورد من طرقٍ کثیرهٍ من آثار أهل بیت النبوّه ــ علیهم السلام ــ .

و قیل: «المشیّه هی مطلق الاراده، سواءٌ بلغت حدّ العزم و الاجماع، أم لا».

و قد ینفکّ المشیّه فینا عن الاراده الجازمه، کما نشتاق أو نشتهی شیئا و لا نعزم علی فعله لمانعٍ عقلّیٍ أو شرعیٍّ، فعلی هذا فنسبه المشیّه إلی الاراده کنسبه الضعف إلی القوّه، و نسبه الظنّ إلی الجزم. فظهر أنّ المشیّه ابتداءً العزم علی الفعل، فمتی حصل الاراده صدر الفعل لامحاله.

و قیل: «المشیّه هی العلم بشیءٍ مع ما یترجّح به وجوده و علّته؛ فهی نوعٌ من العلم مغایرهٌ للإراده».

و المشیّه فی الواجب ــ تعالی ــ ؛ قیل: «بمعنی ترتّب الغایه، بمعنی إنّ کلّ ما یمکن أن یترتّب علی القصد فی غیره ــ تعالی ــ فهو مترتّبٌ علی ذاته فقط من غیر توسّط القصد»؛

کما قیل بمثله فی سائر صفاته ؛

و قد عرفت بطلان هذا القول.

و قیل: «مشیّته ــ تعالی ــ عبارهٌ عن تجلّی الذات و العنایه السابقه لایجاد المعدوم أو إعدام الموجود. فهی أعمّ من الاراده، إذ الاراده عبارهٌ عن تجلّیه لایجاد المعدوم، فهی لاتتعلّق دائما إلاّ بالمعدوم. فانّها صفهٌ تخصّص أمرا بالحصول و وجوده ».

۱- ۱. قارن: «ریاض السالکین» ج ۱ ص ۲۶۳.

۲- ۲. اللفظه لم توجد فی النسختین، و أضفناها من المصدر.

۳- ۳. راجع: «شرح المقاصد» ج ۴ ص ۱۳۴.

و من تتبع مواضع استعمالات المشيّه و الاراده فى القرآن يعلم ذلك؛ و إن كان بحسب اللغه يستعمل كلّ منهما مقام الآخر؛ فى حديث عمران الصابى، قال الرضا ـ عليه السلام ـ : «اعلم ! أنّ الابداع و المشيّه و الاراده معناها واحدٌ و أسماؤها ثلاثةٌ»(۱)؛

و فى الكافى، عن أبى عبداللّه ـ عليه السلام ـ : «المشيّه محدثةٌ»(۲).

و فى ذلك أحاديث كثيرةٌ. و فى أحاديث أخر: إنّ الاراده و المشيّه قديمةٌ(۳).

وفى التوحيد(۴) و العيون(۵) عن ابن ادريس عن أبيه عن محمّد بن عبدالجبّار عن صفوان بن يحيى، قال:قلت لأبى الحسن ـ عليه السلام ـ : «أخبرنى عن الإراده من اللّه ـ عزّ و جلّ ـ و من الخلق(۶)!؛

فقال(۷): الاراده من المخلوق الضمير و ما يبدو له بعد ذلك من الفعل، و أمّا من اللّه ـ عزّوجلّ ـ فارادته احداثه لا غير ذلك، لأنّه لايروّى و لايهمّ و لايتفكّر، و هذه الصفات منفيةٌ عنه و هى من صفات الخلق، فاراده اللّه هى الفعل لا غير ذلك، «يَقُولُ لَهُ كُن فَيَكُون»(۸) بلا لفظٍ و لا نطقٍ بلسانٍ ولا بهمّةٍ و لا بفكرٍ و لاكيفيّهٍ(۹) لذلك، كما انّه بلا كيفٍ».

التوحيد: ابن الوليد عن الصفّار عن اليقطينى عن الجعفرىّ، قال: قال الرضا ـ عليه السلام ـ : «المشيّه(۱۰) من صفات الأفعال، فمن زعم أنّ اللّه لم يزل مريدا شائيا(۱۱) فليس بموحّدٍ»(۱۲).

۱- ۱. راجع: «بحار الأنوار» ج ۱۰ ص ۳۱۴.

۲- ۲. راجع: «الكافى» ج ۱ ص ۱۱۰ الحديث ۱، ۲.

۳- ۳. لم أعثر عليه أو على ما يشبهه معنىً.

۴- ۴. راجع: «التوحيد» ص ۱۴۷ الحديث ۱۷.

۵- ۵. راجع: «عيون أخبار الرضا» ج ۲ ص ۲۴۷.

۶- ۶. «التوحيد»: المخلوق.

۷- ۷. «التوحيد»: + قال.

۸- ۸. تكرّرت هذه الكريمه فى القرآن ۵ مرّاه، فانظر كنموذجٍ: ۱۱۷ البقره.

۹- ۹. «التوحيد»: و لا كيف.

۱۰- ۱۰. المصدر: + و الإراده.

۱۱- ۱۱. فى النسختين: شايئاً.

۱۲- ۱۲. راجع: «التوحيد» ص ۳۳۷ الحديث ۵.

و التحقیق: إنّ للإراده و المشیّه جهه ثباتٍ هی أزلیّهٌ و عین کون ذاته ــ تعالی ــ ؛ وجهه تجدّدٍ هی اضافهٌ حادثهٌ مع حدوث المشیء و المراد، کما انّ العلم و القدره کذلک. إلاّ أنّ جهه الثبات فی العلم و القدره أدلّ علی الکمال و البهاء حیث توجب تخلّف متعلّقهما عنهما تحقّق العلم و القدره و إن لم یکن المعلوم و المقدور. و ذلک ممّا یعدّ غایهً فی کمال العلم و القدره جدّا، فلذلک عدّتا من صفات الذات؛ وجهه التجدّد فی المشیّه و الاراده أدلّ علی العزّ و الجلال، حیث یوجب عدم تخلّف الشیء و المراد عنهما، و ذلک ممّا یعدّ فی غایه العزّ و الجلال، فلذلک عدّتا من صفات الفعل. و خطاب الشرع إنّما هو مع الجماهیر ، فینبغی أن یذکر فی نعته ــ تعالی ــ معهم ما یکون أدلّ عندهم علی الکمال و أظهر لدیهم فی العزّ و الجلال. قال الشیخ داود القیصری: «انّ المشیّه متعلّقهٌ بالفیض الأقدس کما قال ــ تعالی ــ : «أَ لَمْ تَرَ إِلَی رَبِّکَ کَیفَ مَدَّ الظِلَّ وَ لَو شَاءَ لَجَعَلَهُ سَاکِنا»[۱]، و الإراده متعلّقهٌ بالفیض المقدّس، کما قال ــ تعالی ــ : «إِنَّمَا أَمرُهُ إِذَا أَرَادَ شَیئا أَنْ یَقُولَ لَهُ کُن فَیَکُون»[۲]. فالإراده متعلّقهٌ بایجاد الممکنات؛ بخلاف المشیّه، فانّها تتعلّق بافاضه الأعیان؛ لکن بحسب ما یقتضیه حکمته و أسماؤه و صفاته، لا مطلقا»[۳].

ثُمَّ سَلَکَ بِهِمْ طَرِیقَ إِرَادَتِهِ، وَ بَعَثَهُمْ فِی سَبِیلِ مَحَبَّتِهِ.

<«ثمّ» هنا إمّا لتراخی الزمان، أو الرتبه.

و «سلک» ــ من باب قعد ــ یتعدّی بنفسه، و بالباء أیضا. و علی الأوّل ما وجد فی بعض النسخ القدیمه: « ثمّ سلکهم و بعثهم»[۴]>.

ص : ۳۰۲

۱- ۱. کریمه ۴۵ الفرقان.

۲- ۲. کریمه ۸۲ یآس.

۳- ۳. راجع: «شرح القیصری علی الفصوص» ص ۴۸۵.

۴- ۴. قارن: «نور الأنوار» ص ۱۷. و قال المحقّق المجلسی: «رأیت فی نسخه قدیمه من الصحیفه تاریخ کتابتها قبل زماننا بخمسمائه و ثلاثین سنه هکذا: ثمّ سلکهم فی طرق ارادته و بعثهم علی سبیل محبّته»، انظر: «الفرائد الطریفه» ص ۱۲۲، و قال القهپائی: «و فی نسخه الشیخ الکفعمی : سلکهم فی طریق ارادته»، انظر: «ریاض العابدین» ص ۸۴.

و «الطريق» و «السّبيل» بمعنىً. و كلّ منهما يذكّر و يؤنّث.

و «البعث»: الإرسال.

و «الاراده»، فقد اختلف المتكلّمون فى تفسيرها؛

فالأشاعره فسّروها بـ : أنّها صفةٌ مخصّصةٌ لأحد المقدورين[1]؛

<و فسّرها أكثر المعتزله بـ : اعتقاد النفع[2]، لأنّ نسبه القدره إلى طرفى الفعل و الترك بالسويّه، فاذا حصل فى القلب اعتقاد النفع لأحد الطرفين يرجّح بسببه ذلك الطرف، و صار الفاعل مؤثّرا مختارا.

و أورد عليه: إنّا كثيرا مّا نعتقد النفع فى كثيرٍ من الأفعال و لانفعلها و لانريدها، و لانعتقد النفع فى كثيرٍ منها ــ بل نعتقد ضرّها ! ــ و نريدها!؛

و لذا ذهب بعضٌ آخر منهم إلى: أنّها ميلٌ يتبع اعتقاد النفع؛ و هو الشوق المفسّر بتوقان النفس إلى تحصيل شىءٍ.

و يرد عليه ما ذكره بعض الفضلاء: إنّ كثيرا مّا يوجد هذا الميل و الشوق بدون الاراده ــ كما فى المحرّمات ــ .

و قيل: هى شوق متأكّدٌ إلى حصول المراد ؛

و فيه: انّه قد يوجد الفعل بدون الشوق المتأكّد ــ كما فى الأفعال العادّيه من تحريك الأعضاء و فرقعه الأصابع و كثيرٍ من الأفعال العبثيه و الجزافيّه، و كما فى تناول الأدويه البشعه و غيرها؛ و قد يتحقّق الشوق المتأكّد و لايوجد الفعل، لعدم الاراده ــ كما فى المحرّمات و المشتهيات للرجل المتّقى الكثيرالشهوه ــ .

و لأجل ذلك قيل: إنّها مغايرةٌ للشوق، فانّ الاراده هى الإجماع و تصميم العزم، و هو

ص : ۳۰۳

۱- ۱. انظر: «الحكمه المتعاليه» ج ۴ ص ۱۱۳، «مصباح الأنس» ص ۵۴۳.

۲- ۲. هيهنا حذف المصنّف جزءً من كلام صدرالمتألّهين لعدم مساسه بما نحن فيه.

میل اختیاریٌّ و الشوق میلٌ طبیعیٌّ، و لهذا یعاقب المکلّف باراده المعاصی لا باشتهائها؛

و یرد علی قوله: «و هو میل اختیاریٌّ»: إنّه لو کان القصد و الإراده من الأفعال الاختیاریّه لاحتاج إلی قصدٍ و إرادهٍ أخری، و لزم التسلسل؛

و أجیب: بأنّه إنّما یلزم التسلسل لو أرید إنّ الاراده فعلٌ اختیاریٌّ دائما؛ و لیس کذلک، بل قد توجد بالاختیار و قد توجد بالاضطرار _ کما سیجیء بیانه(۱) _ .

و قیل(۲): «انّ الاراده ربّما تحصل للحیوان بقدرته بارادهٍ سابقهٍ منه، کالمتردّد فی أصلح الوجوه، فانّه بعد علمه بالوجوه یقصد إلی فرض وقوع واحدٍ واحدٍ منها بفکره الّذی هو باختیاره لینکشف له الصلاح و الفساد فیها، فیحصل له الاراده بما یراه أصلح. و هی مکتسبهٌ له، أمّا أسباب کسبها فهی القدره علی الفکر و ارادته و العلوم السابقه، فبعضها یحصل أیضا بقدرته و ارادته، لکنّها لاتتسلسل، بل تقف(۳) عند اسبابٍ لاتحصل بقدرته و ارادته»؛ انتهی.

و یرد علیه: إنّه کما أنّ الاراده قد تکون بالاختیار، فکذا الشوق قد یحصل بالاختیار بأن یلاحظ بالاختیار وجوه النفع و الشهوه فی أمرٍ معیّنٍ و یکرّر عرضها علی النفس حتّی تشتاق إلیه و تحرّص علیه؛ و مقصود العاقل تحصیل الفرق بین الاراده و الشوق، و هو(۴) لم یحصل بما ذکره.

قال بعض الأزکیاء فی بیان الفرق بینهما: «لعلّ الاراده فینا کیفیّهٌ نفسانیّهٌ موجبهٌ للفعل مغایرهٌ للشوق الّذی هو توقان النفس إلی حصول المطلوب ؛

أمّا أوّلاً: فلأنّ الشوق إلی الفعل لایوجد الفعل ألبتّه و إن بلغ الشوق إلی کماله، کما فی الزاهد المجتنب عن الشهوات المحرّمه إذا غلبه الشوق إلی نیل لذّهٍ محرّمهٍ، و ربّما یوجد الفعل

۱- ۱. المصدر: و سیأتی تحقیق هذا المقام.

۲- ۲. المصدر: قال بعض أهل التحقیق.

۳- ۳. فی النسختین: توقّف، و التصحیح من المصدر.

۴- ۴. المصدر: _ هو.

مع شوقٍ ضعيفٍ ؛

و أمّا ثانيا: فلأنّ الشوق قـد يتعلّق بالضدّين كما تشـتاق النفس إلى الحركه إلى جهتين مختلفتين: أحدهما للقاء محبوبه، و الثانيه للغلبه على عدوّه، و لايتعلّق الاراده بضدّين حتّى قيل: إنّ اراده أحد الضدّين عين كراهه الضدّ الآخر ؛

و أمّا ثـالثـا: فلأنّا نحكم بثبوت الاراده بـديههً فى مواضع مع الشكّ فى ثبوت الشوق، كما إذا شاهـدنا من يتناول الـدواء المرّ البشع، فانّا نعلم ضـرورهً انّه مريـدٌ له و لا نعلم ضـرورهً أنّ له شوقـا إليه، و إن أثبتنـا له شوقـا فانّمـا يكون بالتأمّل و الفكر؛ فهما متغايران »؛ انتهى.

أقول: لايخفى على ذوى الأفهام ما فى كلام هؤلاء الأزكياء الأعلام من الخلل و الخبط!؛ لأنّهم(١) زعموا أنّ الاراده فى كلّ ذى ارادهٍ بمعنىً واحدٍ متواطى ــ كما فهموا فى الوجود و سائر الصفات(٢) ــ . و] ليس الأمر كما زعموا، لأنّ الاراده و سائر الصفات الكمـاليّه تـابعهٌ للوجود، فكمـا أنّ الوجود حقيقهٌ واحـدهٌ مختلفهٌ ــ و هى فى الواجب واجبٌ و فى الممكن ممكنٌ، و فى الجوهر جوهرٌ و فى العرض عرضٌ ــ ، فكذلك قياس سائر الصـفات الكماليه للوجود المطلق، فانّ العلم حقيقهٌ واحدهٌ و هى فى الواجب واجبٌ و فى الممكن ممكنٌ ــ و هكذا، على وزان حقيقه الوجود ــ . فمرجع العلم و الاراده و غيرهما إلى الوجود، إلّا أنّ عقول الجمـاهير من الأزكيـاء ــ فضـلًا عن غيرهم ــ عـاجزهٌ قاصـرهٌ عن فهم سـرايه العلم وا لقـدره و الاـراده فى جميع الموجودات ــ كسـرايه الوجود فيهـا ــ . و كما أنّ(٣)] مفهوم الوجود العـامّ معنىً واحـدٌ فى الجميع، فكـذا حكم الاـراده و المحبّه، فانّهما رفيق الوجود و الوجود فى كـلّ شـيءٍ محبوبٌ لذيـذٌ، و الزياده عليه أيضا لذيـذهٌ و مطلوبهٌ، فالكامل من جميع الوجوه محبوبٌ لـذاته و مريدٌ لذاته بالذات، و لمايتبع ذاته من الخيرات اللازمه بالعرض، و هى محبوبهٌ له لا بالذات، و لكن

١- ١. العباره ــ من قوله : أقول: لايخفى ... إلى هنا ــ قد غيّرها المصنّف ليستقيم الكلام مع ما هو بصدده.

٢- ٢. المصدر: الوجود أيضاً هكذا.

٣- ٣. [...] القطعه لم توجد فى المصدر.

بالتبعيّه و العرض. و أمّا الناقص بوجهٍ فهو أيضا محبوبٌ لذاته _ لاشتمالها على ضربٍ من الوجود _ و مريدٌ لما يكمّل ذاته بالذات. و أمّا لما يتبع ذاته فحاله كما مرّ من أنّه مريدٌ له بالعرض.

فثبت أنّ هذا المسمّى بالاراده و المحبّه(1) و العشق أو الميل _ أو ما شئته فسمّه(2)! _ سارٍ _ كالوجود _ فى جميع الأشياء. لكن ربّما لايسمّى فى بعضها بهذا الاسم لجريان العاده و الاصطلاح على غيره، أو لخفاء معناه هناك عند الجمهور، أو عدم ظهور الآثار المطلوبه منه عليهم هناك، كما أنّ الصّوره الجزميّه عندنا إحدى مراتب العلم و الادراك و لكن لاتسمّى بالعلم إلّا صورةً مجرّدةً عن ممازجه الاعدام و الظلمات المقتضيه للجهالات و(3) الغفلات(4)>.

فاذا تقرّر هذا فنقول: الاراده فينا شوقٌ متأكّدٌ عقيب داعٍ هو تصوّر الشىء الملائم الحسّى أو الظنّىّ أو الحقيقىّ تصوّرا تخيّليا أو ظنّيا أو عقليّا موجبٌ لتحريك القوّه المحرّكه للأعضاء الآليه _ كالأرواح، ثمّ الأعصاب، ثمّ الأعضاء _ لأجل تحصيل ذلك الشىء من حدود العلم إلى حدود العيان و الشهود؛

و الاراده فى الواجب هى المحبّه الإلآهيّه التابعه لابتهاجه بذاته الّتى ينبوع كلّ فضيلهٍ و كمالٍ، و هى عين الداعى الّذى ليس بأمرٍ زائدٍ على ذاته. و هو نفس علمه بنظام الخير الّذى هو عين ذاته المقتضيه للنظام الكلّىّ المؤدّيه للخيرات أتمّ اقتضاءٍ و تأديهٍ، لأنّه لمّا علم ذاته _ الّتى هى أجلّ الأشياء _ بأجلّ علمٍ يكون مبتهجا بذاته أشدّ الابتهاج(5)، و من ابتهج بشىءٍ ابتهج بجميع ما يصدر عنه من حيث كونه صادرا عنه، فالواجب _ تعالى _ يريد الأشياء لالأجل ذواتها الامكانيّه، بل لأجل أنّها آثارٌ صادرةٌ عنه _ تعالى _ . فالداعى فى ايجاده

۱- ۱. المصدر: أو.

۲- ۲. المصدر: أو غير ذلك.

۳- ۳. المصدر: _ و.

۴- ۴. قارن: «الحكمه المتعاليه» ج ۶ ص ۳۳۷.

۵- ۵. انظر: «شرح الطوسى على الإشارات و التنبيهات» ج ۳ ص ۳۶۰.

للممكنات و الغايه لها هو ذاته ــ تعالى ــ ، فيكون ذاته فاعلًا و غايةً؛ فهو الأوّل و الآخر ــ كما مرّ بيان ذلك سابقا ــ ؛ فتذكّر!.

قال بعض الحكماء: «لو أنّ انسانا عرف الكمال الّذى هو حقيقه واجب الوجود و كان ينظمّ الأمور الّتى بعده على مثاله حتّى كانت الأمور على غايه النظام لكان غرضه بالحقيقه واجب الوجود الّذى هوالكمال ، فاذا كان واجب الوجود هو الفاعل فهو الغايه و الغرض»(١). و من هيهنا يظهر حقّيه ما قاله بعض العرفاء: لولا العشق ما يوجد أرضٌ و لاسماءٌ، و لا برٌّ و لا بحرٌ، و لا هواءٌ و لا ماءٌ(٢).

و ممّا يجب عليك أن تعتقد أنّ البارى ــ تعالى ــ كما انّه غايه الأشياء بالمعنى المذكور ــ أى: الداعى و السبب الغائى ــ ، فهو غايةٌ أخيرةٌ، بمعنى أنّ جميع الأشياء طالبةٌ لكمالاتها و متشوّقةٌ للخير الأتمّ و متشبّهةٌ به فى تحصيل ما يتصوّر فى حقّها من الخير، كلٌّ بحسبه؛ فلكلٍّ منها عشقٌ و شوقٌ إليه ــ إراديّا كان أو طبيعيّا ــ . و لأجل هذا المعنى حكم الحكماء الإلآهيّون بسريان العشق فى جميع الموجودات على تفاوت طبقاتها.

لمعةٌ عرشيّةٌ

اعلم! أنّ حقيقه الأمر التكوينىّ و الإراده الإلآهيّه بالمعنى المذكور كلّيتهما واحدةٌ، فأمره لكلّ شىءٍ عين ارادته له: «لَا مُعَقِّبَ لِحُكمِهِ»(٣) و لا رادّ لقضائه . فكلّ ما أمر به أمرا تكوينيّا فلابدّ من وقوعه، و كذا كلّ ما أراد و قوعه ارادةً ذاتيّةً أزليّةً فيجب تحقّقه. و انّ أمره للخلائق و ارادته للموجودات ليس أمر قسرٍ و إجبارٍ و لا اراده قهرٍ و اضطرارٍ، بل ما أمرهم إلاّ ما يقتضى أعينهم الثابته و ما عشقته ذواتهم الأصليّه و ماهيّتهم الذّاتيه قبل أن

١- ١. هذا قول الرئيس فى «التعليقات» على ما حكاه عنه صدرالمتألّهين، راجع: «الحكمه المتعاليه» ج ٢ ص ٢٧٣.

٢- ٢. انظر: نفس المصدر و المجلّد ج ٢ ص ٢۶۴.

٣- ٣. كريمه ۴١ الرعد.

ینحرفوا و یتغیّروا عمّا فطرهم اللّه علیه من الفطره الذاتیّه؛ فما أعطاهم إلّا ما طلب حقیقتهم و ماهیّتهم.

و لمّا کان فهم هذا موقوفا علی فاعلیّته للأشیاء فنقول: الفاعل علی سبعه أقسام(۱):

الأوّل: فاعلٌ بالطبع، و هو الّذی یصدر عنه فعلٌ بلا شعورٍ و ارادهٍ، و یکون فعله ملائما لطبعه _ کالنار للاحراق، و الانسان للصحّه و حفظ المزاج _.

و الثانی: فاعلٌ بالقسر، و هو الّذی یصدر عنه الفعل بلاشعورٍ منه و ارادهٍ، و یکون فعله علی خلاف مقتضی طبعه الأصلیّ _ کالحجر المرمیّ إلی فوقٍ للحرکه إلیه، و الانسان للمرض و السمن و الهزال _.

و الثالث: فاعلٌ بالجبر، و هو الّذی یصدر عنه فعله بلا اختیاره بعد أن یکون من شأنه اختیار الفعل و الترک _ کالرجل الصالح للفعل القبیح المجبور علیه _.

و هذه الأقسام الثلاثه مشترکهٌ فی کون کلٍّ منها غیر مختارٍ فی فعله.

و الرابع: الفاعل بالقصد، و هو الّذی یصدر عنه الفعل مسبوقا بارادته المسبوقه بعلمه المتعلّق بغرضه من ذلک الفعل، و یکون نسبه أصل قدرته و قوّته من دون انضمام الدواعی و الصوارف إلی فعله و ترکه واحدهً _ کالانسان للمشی _.

و الخامس: الفاعل بالعنایه، و هو الّذی یتبع فعله علمه بوجه الخیر بحسب نفس الأمر، و یکون علمه بوجه الخیر فی الفعل کافیا لصدوره عنه من غیر قصدٍ زائدٍ علی العلم _ کالانسان لما یحصل منه بمجرّد الوهم و التصوّر، کالسقوط من الجدار الحاصل منه عند تخیّل السقوط، و القبض الحاصل فی جرم لسانه المعصر للرطوبه عند تصوّره للشیء الحامض _.

و السادس: الفاعل بالرضا، و هو الّذی یکون علمه الّذی هو عین ذاته سببا لوجود شیءٍ، و نفس معلومیّه الشیء له نفس وجوده عنه بلا اختلافٍ _ کالانسان لتصوّراته و توهّماته _.

ص : ۳۰۸

۱- ۱. راجع: «الحکمه المتعالیه» ج ۲ ص ۲۲۰.

و السابع: الفاعل بالتجلّى ــ كالبارى تعالى للعالم ــ.

و هذه الأربعه مشتركهٌ فى كون كلٍّ منها فاعلاً بالاختيار و إن كان الأوّل منها مضطرّا فى اختياره. و ذلك لأنّ اختياره حادثٌ فيه بعد العدم، و لكلّ حادثٍ محدثٌ، فيكون اختياره عن سببٍ مقتضى و علّهٍ موجبهٍ؛

فإمّا أن يكون ذلك السبب نفسه هو، أو غيره؛

فان كان غيره فهو مضطرٌّ فيه؛

و إن كان نفسه:

فامّا أن يكون سببيّتها لاختياره باختياره، أو لا؛

فعلى الأوّل يعود الكلام و ينجرّ إلى التسلسل فى الاختيارات؛

و على الثانى يكون وجود الاختيار فيه لا ـ بالاختيار، فيكون مضطرّا أو محمولاً ـ على ذلك الاختيار من غيره، فتنتهى الأسباب الخارجه عنه بالأخره إلى الاختيار الأزلىّ الّذى أوجب الكلّ على ما هو عليه بمحض الاختيار من غير داعٍ زائدٍ و لا قصدٍ مستأنفٍ و غرضٍ عارضٍ ــ كما عرفت ــ؛ و هذا هو معنى الاختيار الّذى هو الكمال فى الحقيقه، لا ما يفهمه العوامّ!.

<فذهب جمعٌ من الطباعيّه و الدهريّه ــ خذلهم اللّه ! ــ إلى أنّ مبدء الكلّ فاعلٌ بالطبع(١)؛

و جمهور المتكلّمين إلى أنّه فاعلٌ بالقصد ؛

و الشيخ الرئيس ــ وفاقا لجمهور المشائين ــ إلى فاعليّته للأشياء الخارجيّه بالعنايه، و للصور العلميّه الحاصله فى ذاته ــ على رأيهم ــ بالرضا ؛

و صاحب الاشراق ــ تبعا لحكماء الفرس و الرواقيين ــ إلى أنّه فاعلٌ للكلّ بالرضا(٢)>.

و الواجب ــ تعالى ــ لا ـ يجوز اتّصافه بالفاعليّه بالوجوه الثلاثه الأُوَل، و لا بالمعنى الرابع؛ لاستلزامه التكثير، بل التجسّم؛ فهو إمّا فاعلٌ بالعنايه، أو الرضا، أو بالتجلّى. و على أىّ

١- ١. انظر: «الحكمه المتعاليه» ج ٧ ص ١١١.

٢- ٢. قارن: «الحكمه المتعاليه» ج ٢ ص ٢٢۴.

التقـادير الثلاـثه فهو فاعـلٌ بالاختيـار بمعنى إن شاء فعل و إن لم يشأ لم يفعل؛ لابالايجاب ــ كما توهّمه الجماهير من الناس ــ ، فانّ صـحّه الشرطيّه ــ كما عرفت ــ غير متعلّقٍ بصدق شيءٍ من طرفيها و لابكذبه و لا بوجوبه و لا بامتناعه. فالواجب ــ تعالى ــ فاعل الكلّ بالاختيار، لأنّه إنّما صـدر عنه بعـد علمه بكيفيّه نظام الخير فى الوجود، و بأنّه يصـدر عنه، و بانّه إنّما يصدر عنه لأجل علمه بذلك و مشيّته اللّذين هما عين ذاته ــ تعالى ــ غير مستكرهٍ و لا مقهورٍ و لامغلوبٍ و لا مضرورٍ؛ كما قال ــ سبحانه ــ : «وَ لَو شَاءَ لَجَعَلَهُ سَاكِنا»(۱)؛ و قال: «وَ لَو شَاءَ لَهَدَاكُمْ أَجمَعِينَ»(۲) إلى غير ذلك.

و لابـدّ بعـد الاختيار من وقوع المختار دون غيره. و المختار هو أن يكون على أحسن ما يمكن أن يكون ، و هو ما هو الأمر عليه. فالوجوب بالاختيار، لاينافى الاختيار، بل يحقّقه.

قوله ــ عليه السلام ــ : إلى سبيل محبّته.

«المحبّه»: ميل النفس إلى الشيء لكمالٍ أدركته فيه بحيث يحملها إلى ما يقرّبها إليه.

و اتّفق المتكلّمون على أنّ المحبّه نوعٌ من الإراده(۳)، و الاراده لا تعلّق لها إلّا بالحوادث و المنافع، فيستحيل تعلّقها بذات اللّه و صفاته. فاذا قيل: «إنّ العبـد يحبّ اللّه »، فمعناه: يحبّ طاعته و خـدمته، أو يحبّ ثوابه و إحسانه؛ و أمّا محبّه اللّه للعبـد فهى عبارةٌ عن اراده ايصال الخيرات و المنافع لذاته فى الدين و الدنيا إليه.

و أمّا العارفون فقد قالوا: انّ العبد قد يحبّ اللّه لذاته، و أمّا حبّ طاعته فدرجته نازلهٌ؛ كما قال مولى المتّقين أميرالمؤمنين علّيٌ ــ عليه السلام ــ : «ما عبدتک خوفا لنارک و طمعا لجنّتک، بل وجدتک مستحقّا للعباده فعبدتک»(۴).

ص : ۳۱۰

۱- ۱. کريمه ۴۵ الفرقان.

۲- ۲. کريمه ۹ النحل.

۳- ۳. و القشيرى نسب هذا القول إلى العلماء، انظر: «الرساله القشيريّه» ص ۴۴۶.

۴- ۴. المضبوط من کلامه ــ صلوات اللّه عليه و على آبائه و أولاده ــ : «ما عبدتک خوفاً من نارک و لا طمعاً فى جنّتک، لکن وجدتک أهلاً للعباده فعبدتک»، راجع: «بحار الأنوار» ج ۷۰ ص ۱۸۶، ج ۷۲ ص ۲۷۸.

و القول الأوّل ضعيفٌ، لأنّا لانسلّم أنّ المحبّه نوعٌ من الاراده، لتعلّقها بالأعيان و تعلّق الاراده بالأفعال، بل لو عكس كان صوابا.

و لو سلّم فلا نسلّم انّه لا تعلّق لها إلّا بالحوادث، لما عرفت من أنّ للاراده جهتين: جهه ثباتٍ هى أزليّةٌ عين ذاته ـ تعالى ـ ؛ و جهه تجدّدٍ هى اضافةٌ حادثةٌ ـ كما فى العلم و القدره ـ ؛

و لأنّه لا يمكن أن يقال فى كلّ شىءٍ إنّه إنّما كان محبوبا لأجل معنىً آخر، فلابدّ من الانتهاء إلى شىءٍ يكون محبوبا لذاته. فكما أنّ اللذّه محبوبةٌ لذاتها كذلك الكمال محبوبٌ لذاته، و أكمل الكمالات اللّه ـ تعالى ـ ، فيقتضى كونه محبوبا لذاته من ذاته. فالعبد إذا علم أنّ الكمال الحقيقى ليس إلاّ للّه، و أنّ كلّ ما يراه كمالاً لنفسه أو غيره فهو من اللّه و باللّه و إلى اللّه، لم يكن حبّه إلاّ للّه و فى اللّه؛ و ذلك يقتضى اراده طاعته و الرغبه فيما يقرّبه إليه. فلذلك فسّرت المحبّه باراده الطّاعه؛ و لذا قيل: «اماره حبّ المؤمن للّه ترك معاصيه»، كما أُنشد:

تُعصِى الإلآهَ وَ أنتَ تُظهِرُ حُبَّه هَذَا لَعَمرِى فِى الفِعَالِ بَدِيعُ

لَو كَانَ حُبُّكَ صَادِقا لأَطَعتَهُ إنَّ الْمحِبَّ لِمَن يُحبُّ مُطِيعُ(۱)

و قال سهلٌ: «محبّ اللّه على الحقيقه من يكون اقتدائه فى أحواله و أفعاله و أقواله بالشريعه المحمديّه ـ صلّى اللّه عليه و آله و سلّم ـ ».

قال بعض الحكماء: «لو أنّ انسانا عرف الكمال الّذى هو حقيقه الواجب و كان ينظم الأمور الّتى بعده على مثاله حتّى كانت الأمور على غايه النظام، لكان غرضه بالحقيقه واجب الوجود لذاته، الّذى هو الكمال»(۲).

---

۱ - ۱. البيتان نسبهما بعضهم إلى سيّدنا خامس أهل العصمه، و بعضهم إلى سادسهم ـ سلام اللّه عليهم أجمعين ـ ، راجع: «تحف العقول» ص ۲۱۴، «أمالى الصدوق» ص ۲۹۳، «بحار الأنوار» ج ۷۰ ص ۱۵، ج ۷۸ ص ۱۷۴، «تحفه مهدويّه» صص ۷۳، ۷۹.

۲ - ۲. هذا ـ كما مضى منّا فى التعليقات السالفه ـ قول الرئيس فى «التعليقات»، على ما حكاه عنه صدرالمتألّهين فى «الحكمه المتعاليه» ج ۲ ص ۲۷۳.

و اعلم ! أنّه قد ثبت أنّ الوجود كلّه خيرٌ، و انّ الشرور إنّما هى بالاضافه. فما هو شرٌّ بالنسبه إلى أمرٍ فهو خيرٌ فى نفسه أو بالاضافه إلى أمرٍ آخر، فالنفوس إنّما عشقت مستلذّاتها من جهه خيريّتها، و لكنّها لجهلها و عماها ــ ذاهلهٌ عن استلزام ذلك فوات الخيرات الكثيره الّتى لا نسبه لها إلى هذه، فرجع عشقها إذن إلى الخير، ليس إلّا؛

و بيّن أنّ الخير كلّه من عند اللّه ــ عزّوجلّ ــ و بيده و منه و به، بل إنّما سائر الخيرات رشحٌ من خيره ــ كما انّ الوجودات كلّها رشحٌ من وجوده ــ ، فهى إذن ليس عشقها إلاّ للّه ــ سبحانه ــ بالحقيقه، سواءٌ كان بحسب الظاهر للمال و الجاه أو الحسن و الجمال ــ و غير ذلك ــ . و من هنا قيل: «ما أحبّ أحدٌ غير خالقه، و لكن احتجب عنه ــ تعالى ــ تحت زينب و سعاد و هند و ليلى، و درهمٍ و دينارٍ و جاهٍ، و كلّ ما فى العالم»(۱). فأفنت الشعراء كلامهم فى الموجودات و هم لايشعرون، و العارفون باللّه لم يسمعوا شعراً و لا لغزا و لا غزلاً إلاّ فيه من خلف حجاب العبوديّه، فانّ الحبّ سببه الجمال و هو له فى منتهى الكمال؛ لانّ الجمال محبوبٌ لذاته و «اللّه جميلٌ يحبّ الجمال»(۲)، فيحبّ نفسه؛

و لأنّ غيره ــ تعالى ــ لا يطلق عليه الحسن و الكمال الخالص عن شائبه النقصان، إذ لا يخلو لامحاله عن نقص الحاجه و الامكان، فحبّ الجمال الناقص الامكانىّ إذا كان ضروريّا و لا ينفكّ عنه عاقلٌ فحبّ الجمال الحقيقىّ التامّ أحقّ و أحرى؛ بل لامحبوب إلاّ هو؛

باده دُرد آلودتان مجنون كند صاف اگر باشد ندانم چون كند!

و سببه الآخر الاحسان، و ماثمّه احسانٌ إلاّ من اللّه و لا محسنٌ إلاّ اللّه، فان أحببت الجمال فما أحببت إلاّ اللّه، لانّه الجميل؛ و إن أحببت الاحسان فما أحببت إلاّ اللّه، لانّه المحسن. فعلى كلّ وجهٍ ما متعلّق المحبّه إلاّ اللّه؛ كما قال بعض العارفين: «محبّه اللّه ــ تعالى ــ

۱- ۱. هذا قول ابن عربى، راجع: «الفتوحات المكّيه» ج ۲ ص ۳۲۶.
۲- ۲. راجع: «بحار الأنوار» ج ۱۰ ص ۹۲.

لعباده راجعهٌ إلى محبّته لـذاته، لأنّه ـــ تعالى ـــ ما أحبّ شـيئا بالـذّات غير ذاته المقـدّسه، و إن أحبّ غيره فانّما أحبّه بتبعيّه محبّته لذاته، لأنّه من توابعها، فكلّ ما هو أقرب إليه كان أحبّ عنده، فترجع محبّته لما سواه إلى محبّته لذاته».

و لهذا لمّا قرأ القارى فى مجلس الشيخ أبى سعيد بن أبى الخير قوله ـــ تعالى ـــ : «يُحِبُّهُم وَ يُحِبُّونَهُ»(۱)، قال : «لعمرى يحبّهم و يحقّ انّه يحبّهم، لانّه إنّما يحبّ نفسه»(۲)، إشارهً إلى أنّه لا نظر له إلى غيره من حيث انّه غيره، بل نظره إلى ذاته و إلى أفعاله فقط. و ليس فى الوجود إلّا نفسه و أفعال نفسه و صنائعه و آثاره، و كلّها يرجع إليه، و هو غايه كلّ شىءٍ فلاتتجاوز محبّته ذاته، و تابع ذاته من حيث هو متعلّقٌ بذاته، فهو إذا لا يحبّ إلّا نفسه.

قال بعض أرباب العرفان: «كما أنّ لمحبّه المحبّ مراتب متفاضله، كذلك لمحبّه المحبوب درجاتٌ متفاوتهٌ، فمحبّته للعوامّ باختصاصهم بالرحمه و الغفران و التجلّى عليهم بالأفعال و الآيات؛ و محبّته للخواصّ باختصاصهم بتجلّى صفات الجمال و ستر ظلمه صفاتهم بأنوار صفاته؛ و محبّته لأخصّ الخواصّ باختصاصهم بالجذبات و ستر ظلمه وجودهم بأنوار الوجود الحقيقىّ. فيتجلّى أوّلاً بنار الجلال فيحرق عن قلبهم جميع ما كان فيه، ثمّ يتجلّى بنور الجمال فيمحوهم عنهم و يثبتهم به و يسلب عنهم السمع و البصر و النطق، فيصير سمعهم و بصرهم و نطقهم؛ كما ورد فى الحديث الصحيح المشهور بين الخاصّه والعامّه: «فاذا أحببته كنت سمعه الّذى يسمع به ـــ ... إلى آخره ـــ »(۳).

و قال الشيخ البهائى: «المراد ـــ و اللّه اعلم! ـــ : إنّى إذا أحببت عبدى جذبته إلى محلّ الأنس و صرفته إلى عالم القدس و صيّرت فكره مستغرقا فى أسرار الملكوت و حواسّه مقصورهً على اجتلاء أنوار الجبروت، فتثبت حينئذٍ فى مقام القرب قدمه و يمتزج بالمحبّه لحمه و دمه، إلى أن يغيب عن نفسه و يذهل عن حسّه، فتتلاشى الأغيار فى نظره حتّى أكون

۱- ۱. كريمه ۵۴ المائده.

۲- ۲. راجع: «الحكمه المتعاليه» ج ۲ ص ۲۶۴.

۳- ۳. مضى منّا تخريج الحديث، راجع: ص ۲۱۷.

له بمنزله سمعه و بصره، كما قال من قال :

جُنُونِی فِیکَ لَایخْفَی وَ نَارِی مِنکَ لَاتَخبُو

فَأنتَ السَّمعُ وَ الأَبصَـــارُ وَ الأَركَانُ وَ القَلبُ»

انتهی(۱). و هذه أحوالٌ تلطف عن العباره و تدقّ عن الإشاره!.

و لنذکر نبذا من کلام المحبّین فی المحبّه تبرّکا بأنفاسهم الشریفه؛ قال بعضهم: «المحبّه امحاء القلب عمّا سوی المحبوب»؛

و قال آخر: «هی نارٌ تحرق ما سوی مراد المحبوب»(۲)؛

و قال آخر: «هی الموافقه فی جمیع الأحوال»؛

و قال آخر: «المحبّه بذل المجهود و الحبیب یفعل ما یرید»؛

و قال آخر: «المحبّه میلک إلی الشیء بکلّیّتک، ثمّ ایثارک له علی نفسک و روحک، ثمّ موافقتک له سرّا و جهرا فیما سرّک أو سائک، ثمّ علمک بتقصیرک فی حقّه»؛

و قال آخر: «المحبّه ما لاتنقصه الاسائه و لایزیده الإحسان، و لاینسیه القرب و لایسلبه البُعد»؛

و قال آخر: «المحبّه محو المحبّ بصفاته و اثبات المحبوب بذاته»؛

و قیل: «هی هتک الأستار و کشف الأسرار»؛

و قیل: «محو الأشباح و ذوب الأرواح».

قال أبوبکر الکتّانی: «جرت مسألهٌ بمکّه فی المحبّه(۳)، فتکلّم فیها المشایخ(۴)، و کان الجنید أصغرهم(۵)، فقالوا: هات ما عندک یا عراقی!

فأطرق رأسه و دمعت عیناه، ثمّ قال: عبدٌ ذاهبٌ عن نفسه، متّصلٌ بذکر ربّه، قائمٌ بأداء

۱- ۱. راجع: «الأربعون حدیثاً» ص ۴۱۶.

۲- ۲. انظر: «الرساله القشیریّه» ص ۴۵۱.

۳- ۳. المصدر: فی المحبّه بمکّه أیّام الموسم.

۴- ۴. المصدر: فتکلّم الشیوخ فیها.

٥- ٥. المصدر: + سنّا.

حقوقه، ناظرٌ إليه بقلبه. أحرق قلبه أنوار هويّته و صفاء شربه من كأس ودّه، و انکشف له الجبّار من أستار غيبه، وإن تکلّم فبا للّه، و إن نطق فمن اللّه، و إن تحرّک فبأمر اللّه، و إن سکن فمع اللّه، فهو باللّه و للّه و مع اللّه!؛

فبکی الشیوخ، فقالوا: ما علی هذا مزیدٌ !، جبّرک اللّه یا تاج العارفین!»(۱).

و قال: «قیل: المحبّه أوّلها «یُحِبُّهُم»، و آخرها «یُحِبُّونَهُ»(۲)، و بینهما مهج تذوب و أرواحٌ تطیر إلی المحبوب».

و ظنّی انّ هذه التعاریف کلّها حقّهٌ و لکن کلٌّ علی ظرفیّه ادراکه و وعاء نحو وجوده؛ أو منزّلٌ علی مراتب المحبّه و تفاوت درجات المحبّین _ کما ستّطلع علیه إنشاء اللّه _ .

قالوا: و للمحبّه خصائص، فمن خصائصها: تقدیم أمور الآخره فی کلّ ما یقرّب إلی اللّه _ تعالی _ علی أمور الدنیا من کلّ ما تهوی الأنفس ؛

والتذلّل لأولیاء اللّه من العلماء و العبّاد ؛

و التعزّز علی أبناء الدنیا ؛

و المجاهده فی طریق المحبوب بالمال و النفس جمیعا؛

و الإنقطاع من کلّ شیءٍ ؛

و وجود الأنس بالوحده و الروح بالخلوه و الالتذاذ بحلاوه الخدمه؛

و أن لایسکن إلّا إلیه و لایعتمد إلّا علیه.

و فی قصّه برخ _ : العبد الأسود الّذی استسقی به موسی علیه السلام _ : انّ اللّه تعالی _ أوحی إلیه: «انّ برخ نعم العبد لی، إلّا أنّ فیه عیبا!،

قال: یا ربّ !، و ما ذاک؟،

فأوحی إلیه: یعجبه نسیم الأسحار، و من أحبّنی لایسکن إلی شیءٍ و لا یأنس

۱- ۱. راجع: «الرساله القشیریّه» ص ۴۵۵.

۲- ۲. کریمه ۵۴ المائده.

بشیءٍ»(۱).

و من خصائصـها الخروج إلی اللّه ــ تعالی ــ من الـدنیا بالزهـد فیها و الخروج إلیه من النفس وایثار الحقّ علی الهوی، و الخروج من العمـل واسـقاط المثوبه و اطراح الأجر والجزاء، و علیه قول المتقـدّم من سـیّد العارفین ــ علیه السـلام ــ : «ما عبـدتک خوفا لنارک ــ ... الحدیث ــ »(۲) .

قال یوسف بن الحسین: «کنت قاعدا بین یدی ذیالنون و حوله ناسٌ، و هو یتکلّم علیهم و الناس یبکون و شابٌّ یضحک، فقال له ذوالنون: ما لک أیّها الشابّ!، الناس یبکون و أنت تضحک؟!،

فانشأ یقول:

کُلُّهُم یَعبُدونَ مِن خَوفِ نَارٍ وَ یَرونَ النَّجاهَ حَظّا جَزِیلاَ

لَیسَ لِی فِی الجنَان وَ النَّارِ رَأیٌ أَنَا لاَ أَبتَغِی بِحُبِّی بَدِیلاَ

فقیل له: إن تردّک فماذا تفعل؟، فقال:

فَاذَا لَم أَجِد مِن الحُبِّ وَصلاً رُمتُ فِی النَّارِ مَنزِلاً و مقِیلاَ

ثُمَّ أَزعَجتُ أَهلَها بِبکَائِی بُکرهً فِی حَمیمِهَا(۳) وَ أَصِیلاَ

مَعشَرَ المُشرِکینَ نُوحُوا عَلیَّ! أنَا عَبدٌ أَحبَبتُ(۴) مَولیً جَلِیلاَ

لَم أَکُن فِی الَّذِی ادَّعیتُ صَدُوقا فَجَزائِی مِنهُ العَذَاب الَوبِیلاَ!(۵)

و من خصائصـها: انّ المحبّ هشٌّ بشٌّ بسّـامٌ یحسن لمن یعاشـره خلقه و یعـذوذب لمن یلقـاه شـربه، یحنـو علی الصـغیر و یبجّل الکبیر، و کیف لا یهشّ؟! و هو فرحانٌ بالحقّ و بکلّ شیءٍ، فانّه یری فیه لطف الحقّ(۶).

۱- ۱. لم أعثر علی الحکایه فی مصادر التاریخ و الحدیث.

۲- ۲. مضی منّا تخریج الحدیث، راجع: ص ۳۱۰ التعلیق ۴.

۳- ۳. المصدر: ضریعها.

۴- ۴. المصدر: أجبت.

۵- ۵. راجع: «الفتوحات المکّیه» ج ۲ ص ۳۴۴.

۶- ۶. انظر: «شرح الطوسی علی الإشارات و التنبیهات» ج ۳ ص ۳۹۱.

و من خصائصـها: أنّ الـذكر لايكون عن نسـيانٍ و الرؤيه لايكون عن عيانٍ، فلا يكون فى نفسه موضعٌ إلاّ و هو معمورٌبه متهالكٌ عليه، و لامن قلبه موقعٌ إلاّ و هو موشّى بذكره مطرّزا باسمه.

قال محيالدين الأعرابى فى الفتوحات المكّيه ما ملخّصه: «إنّ الحبّ على ثلاث مراتب :

حبٌّ طبيعىٌّ؛

و حبٌّ روحانىٌّ؛

و حبٌّ إلآهىٌّ.

أمّا الطبيعىّ هو الّذى يطلب به نيل أغراضه، سواءٌ سرّ ذلك المحبوب أو لم يسرّ؛ و على هذا أكثر حبّ الناس اليوم؛

و الحبّ الروحانىّ هو الّذى يسعى فى مرضات المحبوب، لايبقى له مع محبوبه غرضٌ و لا ارادةٌ، بل هو بحكم ما يراد به خاصّةً.

ــ أقول: مطابقا لهذا قال السعدى:

بكش چنانكه تو دانى كه سعدى آن كس نيست كه با وجود تو دعوى كند كه من هستم(۱) ــ

و الحبّ الإلآهىّ هو أن يحبّنا لنا و لنفسه؛

أمّا حبّه إيّانا لنفسه، فهو قوله فى الحديث القدسـى: «أحببت أن أعرف، فخلقت الخلق كى أعرف، فتعرّفت إليهم فعرفونى»(۲)؛ و قوله: «مَا خَلَقتُ الجِنَّ وَ الإِنسَ إِلاَّ لِيَعبُدُونَ»(۳). فما خلقنا إلاّ لنفسه؛

و أمّا حبّه إيّانا لنا، فانّه عرّفنا بمصالحنا دنيا و آخرةً، و نصب لنا الأدلّه على معرفته حتّى

۱- ۱. راجع: «كلّيات سعدى» ــ مصححه فروغى ــ ص ۵۴۶.

۲- ۲. راجع: «بحار الأنوار» ج ۸۷ صص ۱۹۹، ۳۴۴، «الدرر المنتثره» ص ۱۲۶، «تنزيه الشريعه» ج ۱ ص ۱۴۸. و لتفصيل مصادره راجع: «لطائف الاعلام» ص ۳۹۵ التعليق ۲.

۳- ۳. كريمه ۵۶ الذاريات.

نعلمه و لانجهله. ثمّ إنّه رزقنا و أنعم علينا بنعمٍ لاتتناهی، و لو لا ما أحبّنا لما کان شیءٌ من هذا کلّه».

قـال: «و من ألطف ما روینا فی حال المحبّ عن شـخصٍ من المحبّین أنّه دخل علی بعض الشـیوخ، فتکلّم الشّـیخ له علی المحبّه، فما زال ذلک الشـخص ینحلّ و یذوب و یسـیل عرقا حتّی تحلّل جسـمه کلّه و صار علی الحصـیر بین یدی الشیخ بِرْکهً ماءٍ ذاب کلّه، فدخل علیه صاحبه فلم یرعند الشیخ أحدا، فقال له: أین فلانٌ؟

فقال الشیخ: هو ذا، و أشار إلی الماء، و وصف حاله!.

فهذا تحلیلٌ غریبٌ و استحالهٌ عجیبهٌ حیث لم یزل یستخفّ(۱) عن کثافته حتّی صار ماءً!»(۲).

و السـرّ فی ذلک أنّ حبّه حبٌّ طبیعیٌّ، لأنّ الطبیعه هی الّتی تقبل الاستحاله و الاثاره، فلمّا سمع کلام الشیخ فثار نار کامن حبّه، و أذا به هذا الذّوبان الّذی صیّره ماءً بعد ما کان لحما و عظما و عصـبا. و علّه هذا الثوران إنّه لمّا سـمع قول شـیخه فی المحبّه و لم یجـد فی نفسه أثرا منهـا فاسـتحیی من دعواه الحبّ، و قـام فی قلبه نـار الحیـاء و سـری إلی الأعضاء حتّی یحلّله إلی أن صار ماءً. فلاـیلحق التغییر فی الأعیـان و التنقّل فی الأوان إلاّ لصاحب الحبّ الطبیعیّ، و لو کان حبّه إلآهیّا ما أثّرت فیه کلمات الحروف؛ و هذا هو الفرقان بین الحبّ الإلآهیّ و الحبّ الطبیعیّ.

و الحبّ الروحـانیّ وسـطٌ بین الحبّین، فبمـا هو إلآهیٌ یبقی عینه، و بما هو طبیعیٌّ یتغیّر الحال علیه و لایفنیه، فالفناء أبـدا من جهه الحبّ الطبیعیّ، و بقاء العین من جهه الحبّ الإلآهیّ. فالمحبّ إلآلهی روحٌ بلاجسمٍ ، و المحبّ الطبیعیّ جسمٌ بلا روحٍ، و المحبّ الروحانیّ ذو جسمٍ و روحٍ. فلیس للحبّ الطبیعیّ العنصریّ روحٌ یحفظه من الاستحاله، فلهذا یؤثّر الکلام فی

۱- ۱. المصدر: ینحف.

۲- ۲. راجع: «الفتوحات المکّیه» ج ۲ ص ۳۴۶ السطر ۱۹.

المحبّه بالمحبّ الطبيعىّ و لا يؤثّر فى المحبّ بالحبّ الإلآهىّ، و يؤثّر بعض تأثيرٍ فى المحبّ بالحبّ الروحانىّ»(۱).

و يُحكى عن ذيالنون قال: «كنت فى الطواف، فسمعت صوتا حزينا، فاذا(۲) بجاريهٍ متعلّقهٍ باستار الكعبه و هى تقول :

أَنتَ تَدرِى يَا حَبِيبِى يَا حَبِيبِى أَنتَ تَدرِى

وَ نُحولُ الجِسمِ وَ الرُّوحِ يَبُوحانِ بِسرِّى

يَا حَبِيبِى(۳) قَد كَتمتُ الحُــــ ــبَّ حَتَّى ضَاقَ صَدرِى!

قال ذوالنّون: فشجانى ما سمعت حتّى انتحبت و بكيت؛ و قالت: إلآهى و سيّدى و مولاى!، بحبّك إيّاى(۴) إلاّ عفوت(۵) لى!؛

قال: فتعاظمت(۶) ذلك، و قلت: يا جاريه! أما يكفيك أن تقولى «بحبّى لك» حتّى تقولى «بحبّك لى»؟!

فقالت: إليك يا ذاالنون!، أما علمت إنّ للّه قوما يحبّهم قبل أن يحبّوه؟، أما سمعت اللّه يقول: «فَسَوفَ يَأتِى اللَّهُ بِقَومٍ يُحِبُّهُم وَ يُحِبُّونَهُ»(۷)، فسبقت محبّته لهم قبل محبّتهم له ؟

فقلت: من أين علمت أنّى ذاالنون؟!

فقالت: يا بطّال!، جالت القلوب فى ميدان الأسرار، فعرفتك!. ثمّ قالت: انظر من

۱- ۱. هذا كما قال المصنّف تلخيصٌ من كلام الشيخ، فانه قال: «... فنقدّم اوّلاً الكلام على الحبّ الالهى فى وصل، ثمّ يتلوه وصل فى الحبّ الروحانى، ثمّ يتلوه وصل ثالث فى الحبّ الطبيعى. الوصل الأوّل فى الحبّ الالهى، و هو أن يحبّنا لنا و لنفسه...»، راجع: «الفتوحات المكّيه» ج ۲ ص ۳۲۷ السطر ۳۱.

۲- ۲. المصدر: و اذا.

۳- ۳. المصدر: عزيزى.

۴- ۴. المصدر: لى.

۵- ۵. المصدر: غفرت.

۶- ۶. المصدر: فتعاظمنى.

۷- ۷. كريمه ۵۴ المائده.

خلفك ؟، فأدرت وجهی، فلا أدری السماء ابتلعها أم الارض!(۱).

ثمّ قال فی نعت المحبّ: بأنّه راغبٌ فی الخروج من الدنیا إلی لقاء محبوبه، لأنّ النفس من حقیقتها طلب الاستراحه و الغمّ تعبٌ و کمونه أتعب، و الدنیا محلّ الغموم.

و فی الخبر: «خیّر النبیّ ــ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم ــ بین البقاء فی الدنیا و الانتقال إلی الأخری، فقال: الرفیق الأعلی»(۲)، فانّه فی حال الدنیا فی مرافقهٍ أدنی.

و ورد فی خبرٍ: «انّه من أحبّ لقاء اللّه أحبّ اللّه لقائه» ــ یعنی: بالموت أحبّ اللّه لقائه ــ «و من کره لقاء اللّه کره اللّه لقائه»(۳)، فلقیه بالموت بما یکرهه، و هو یحجبه عنه و تجلّی لمن أحبّ لقائه من عباده ــ کما ورد : «المرء یُحشر مع من أحبّه»(۴) ــ . و لقاء اللّه بالموت له طعمٌ لایکون فی لقائه بالحیاه؛ قال ــ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم ــ : «انّ أحدکم لن یری ربّه حتّی یموت»(۵)، <فلابدّ من الشوق لمن هذه صفته.

کما حکی الأصمعیّ: «انّه مرّ فی بعض الطرق بحجرٍ مکتوبٌ علیه هذا البیت :

ألاَ أَیُّهَا العُشَّاق بِاللَّهِ خَبِّرُوا إذَا حلَّ عِشقٌ بِالفَتَی کَیفَ یَصنَعُ

فکتبت تحته :

یُدَاوِی هَواهُ ثُمَّ یَکتُمُ سِرَّهُ وَ یَخضَعُ فِی کُلِّ الأُمُورِ وَ یَخشَعُ

---

۱ - ۱. انظر: «الفتوحات المکّیه» ج ۲ ص ۳۴۹ السطر ۱۳.

۲ - ۲. «ان جبرئیل ــ علیه السلام ــ أتی رسول اللّه ــ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم ــ فخیّره و أشار علیه بالتواضع، و کان له ناصحاً، فکان رسول اللّه ــ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم ــ ...، فقال رسول اللّه ــ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم ــ : فی الرفیق الأعلی» راجع: «بحار الأنوار» ج ۱۶ ص ۲۷۸.

۳ - ۳. انظر: «شرح القیصری علی فصوص الحکم» ص ۱۱۶۱.

۴ - ۴. راجع: «بحار الأنوار» ج ۶۹ ص ۸۱.

۵ - ۵. ما وجدته. و المضبوط منه: «تعلمون انّه لن یری ربّه حتّی یموت ...»، راجع: «سنن الترمذی» ج ۴ ص ۴۴۱ الرقم ۲۲۳۵، «مسند احمد» ج ۵ ص ۴۳۳، «فتح الباری» ج ۱۳ ص ۹۶، و الحدیث ما وجدته فی طرقنا.

قال: فرجعت إليه فی اليوم الثانی، فاذا مكتوبٌ تحته:

وَ كَيفَ يُدَاوِی وَ الهَوَی قَاتِلُ الفَتَی؟ وَ فِی كُلِّ يَومٍ رُوحُهُ يَتَقطَّعُ!

قال: فكتبت تحته :

إِذَا لَم يُطِق صَبرا وَ كِتْمانَ سِرِّهِ فَلَيسَ لَهُ شَیءٌ مِن المَوتِ أَنفَعُ!

قال: فرجعت إليه فی الغد، فاذا أنا بشابٍّ نحيفٍ قد شحب لونه و دّق شخصه و قد قضی نحبه و خرّ ميّتا!»(۱)<.

و المراد من الموت فی هـذا المقـام أعمّ من الموت الطبيعیّ و الاـرادیّ ــ الّـذی هو التجرّد التامّ والفناء المحض و الاسـتغراق فی حبّ اللّه و اُنسه ــ ، بحيث يری بدنه حجابا شاغلًا له عن الوصول إلی مطلوبه و معشوقه و محبوبه؛ فيقول :

آزمودم مرگ من در زندگيست چون رهم زين زندگی پايندگيست

أُقتلونی أُقتلونی يا ثقات إنّ فی قتلی حياتا فی حياه(۲)

جان و عقل من فدای جان دوست خونبهای جان و عقلم وصل اوست

آنكسی را كاينچنين شاهی كُشد سوی تخت(۳) و بهترين جاهی كَشد

نيم جان بستاند و صد جان دهد آنچه اندر وهم نايد(۴) آن دهد(۵)

ميستاند از تو اين جسم(۶) فنا ميدهد مُلكی برون از وهمها(۷)

غم مخور كه مرگ ويرانی بود زير ويران گنج سلطانی بود

العِشقُ بَحرٌ عَميقٌ لَيسَ يُسبِحُ فی زخّارِه مَن يخَافُ الموتَ وَ الغَرقَا

العشقُ سمٌّ و تَرياقٌ فَواعَجبا لِلنَّفسِ و القَلبِ أمرٌ مُبرمٌ سَبقَا

ص : ۳۲۱

۱- ۱. قارن: «شرح العارف الكاشانی علی فصوص الحكم» ص ۳۷۲، ثمّ تعليقاتنا عليه فی مختتم الكتاب ص ۴۸۸ الرقم ۳۵۵.

۲- ۲. راجع: «مثنوی معنوی» ج ۲ ص ۲۱۸.

۳- ۳. المصدر: بخت.

۴- ۴. المصدر: آنكه در وهمت نيايد.

۵- ۵. راجع: «مثنوی معنوی» ج ۱ ص ۱۷.

۶- ۶. المصدر: می ستاند این یخ جسم.

۷- ۷. راجع: «مثنوی معنوی» ج ۳ ص ۳۲۳.

لهُ جَلالٌ یُمیتُ النَّفس سَطوَتهُ لَه جَمالٌ فَیُحیِی القَلب مُرتَزقَا

لَاتَحسبَنَّ أَولِی العِشقَ الأُولَی شَهِدُوا فِی عَالَمِ القُدسِ أَموَاتا کَمَن وَبقَا

بَل هُم لَدَی اللَّهِ أَحیَاءٌ بِمَا عَشِقُوا وَ یُرزَقُون فَطُوبَی لِلَذِّی رُزِقَا

چونکه اندر مرگ بیند صد وجود همچو پروانه بسوزاند وجود

و بما ذکر اندفع المنافات بین مادلّ علیه هذا الحدیث، و بین ماورد من: «أنّ المؤمن الخالص یکره الموت و یرغب فی الحیاه»(۱).

و قد أجاب عنه شیخنا الشهید ــ طاب ثراه ــ فی الذّکری، فقال: «انّ حبّ لقاء اللّه غیر مقیّدٍ بوقتٍ، فیحمل علی حال الاحتضار و معاینه ما یحبّ، کما روینا عن الصادق ــ علیه السلام ــ و رووه فی الصحاح عن النبیّ انّه قال: من أحبّ لقاء اللّه أحبّ اللّه لقاءه، و من کره لقاء اللّه کره اللّه لقاءه»(۲).

قیل: یا رسول اللّه ! انّا لنکره الموت؟!،

فقال: لیس ذلک، ولکنّ المؤمن إذا حضر الموت بشّر برضوان اللّه و کرامته، فلیس شیءٌ أحبّ إلیه ممّا أمامه، فأحبّ لقاء اللّه و أحبّ اللّه لقاءه. و إنّ الکافر اذا حضر الموت بشّر بعذاب اللّه، فلیس شیءٌ أکره إلیه ممّا أمامه، کره لقاء اللّه فکره اللّه لقاءه»(۳)؛(۴) انتهی.

<و قد یقال: «انّ الموت لیس نفس لقاء اللّه، فکراهته من حیث الألم الحاصل منه لایسلتزم کراهه لقاء اللّه؛ و هذا ظاهرٌ».

و قیل: «حبّ اللّه ــ سبحانه ــ یوجب الاستعداد التامّ للقائه بکثره الأعمال الصالحه، و

ص : ۳۲۲

۱- ۱. ما وجدت الحدیث لا فی مصادرنا و لا فی مصادر العامّه.

۲- ۲. راجع: «سنن الترمذی» ج ۳ ص ۳۷۹ الحدیث ۱۰۶۶، «مسند حمیدی» ج ۱ ص ۱۱۱ الحدیث ۲۲۵، «مسند احمد» ج ۲ ص ۳۱۳، «کنزالعمّال» الحدیث ۴۲۱۲۱.

۳- ۳. راجع: «سنن الترمذی» ج ۳ ص ۳۸۰ الحدیث ۱۰۶۷.

۴- ۴. ما وجدت هذا الجواب فی «الذکری»، لا فی الطبعه الحجریّه و لا فی الطبعه المحقّقه.

هو یستلزم کراهه الموت القاطع لها»(۱)>.

و قال آخر: «مراتب المحبّه خمسٌ :

أوّلها: الاستحسان، و هو یتولّد من النظر و السماع، و لایزال یقوی بطول التفکّر فی محاسن المحبوب و صفاته الجمیله ؛

و ثانیتها: المودّه، و هی المیل إلیه و الألفه بشخصه و الائتلاف الروحانیّ معه؛

و ثالثتها: الخلّه، و هو تمکّن محبّه المحبوب فی قلب المحبّ و استکشاف سرائره؛

و رابعتها: العشق، و هوالافراط فی المحبّه حتّی لایخلو العاشق من تخیّل المعشوق و ذکره لایغیب عن خاطره وذهنه، فعند ذلک تشتغل النفس عن استخدام القوّه الشهوانیه و النفسانیه، فتمتنع من الطعام لعدم الشهوه، و من النوم لاستضرار الدماغ؛

و خامستها: الوله، و هو أن لایوجد فی قلب العاشق غیر صوره المعشوق و لاترضی نفسه إلّا به؛ و لذا قال خاتم الأنبیاء: «اللّهمّ زدنی فیک تحیّرا»؛ «اللّهمّ زدنی فیک ولها»(۲).

و قد ذکروا للمحبّه علاماتٍ، و هی مع تشعّبها ترجع إلی ثلاثٍ :

الأولی: النحول و الذبول و اصفرار اللون و تغیّر المزاج، خوفا من المحبوب لعلّه غیر راضٍ عنهم؛ و هذه العلامه لمن لم یحصل له الإطّلاع علی حالتـه و درجتـه عند المحبـوب. و الشاهد علی هذا ما روی من أنّه قد سأل أمیرالمؤمنین علیّ بن أبی طالب ـ علیه السلام ـ رجلٌ، فقال له: ما بال المحبّین و العابدین وجوههم مصفرّهٌ و أبدانهم ناحلهٌ، و وجهک یعلوه البیاض و بدنک أقوی من کلّ قویٍّ و قد بلغت من الحبّ رتبهً لا تدانی فیها؟!

فقال ـ علیه السلام ـ : «انّ المحبّین قد أحبّوا و عبدوا من لایعرفون حالهم عنده و منزلتهم لدیه، فهم علی خطرٍ من محبّتهم؛ و أمّا أنا فقد رفعت عین الحجب الظلمانیّه و القوی الشهوانیّه و الموانع الحسّیّه و القوی الوهمانیّه، فنظرت إلیه بعین قلب المحبّه، فوجدته راضیا

ص : ۳۲۳

۱- ۱. قارن: «الأربعون حدیثاً» ص ۴۱۸.

۲- ۲. مضی منّا الکلام حول العبارتین، و قلنا هناک انّنا لم نظفر بهما فی مصادر الفریقین الروائیه.

غیر غاضبٍ و محبّا غیر کارهٍ، کما قال: «یُحِبُّهُم وَ یُحِبُّونَهُ»(۱)، فارتفع الوجل و علانی التبلّج الشعشانیّ»(۲).

أقول: و یؤیّده قوله ـ علیه السلام ـ : «لو کشف الغطاء ما ازددت یقینا»(۳).

و الثانیه: السهر و القلق، و کیف ینام من خلا بمعشوقه فی غسق الظلام و هدأت عنه أعین الرقباء و اللوّام ـ کما قال: «یا موسی! من زعم انّه یحبّنی و هو ینام طول لیله فلیس یحبّنی !، ألیس کلّ حبیبٍ یحبّ الخلوه مع حبیبه؟!. یا بن عمران!، لو رأیت الّذین یصلّون لی فی الدجی و قد مثّلت نفسی بین أعینهم یخاطبونی و قد جللت عن المشاهده و یکلّمونی و قد عززت عن الحضور!، یابن عمران ! هب لی من عینک الدموع و من قلبک الخشوع و من عضوک الخضوع ثمّ ادعنی فی ظلم اللّیالی تجدنی قریبا مجیبا!»(۴).

و الثالثه: البکآء و الحنین لالتهاب نار الشوق و الفراق؛ و لذا کانوا یأنسون بالموت، لأنّه المانع من الاتّصال ـ کما قال علیه السلام: «و اللّه لابن أبیطالبٍ آنس بالموت من الطفل بثدی أمّه»(۵)؛ و کان یقول لابنه الحسن: «یا بنیّ! لایبالی أبوک أ علی الموت وقع أم وقع الموت علیه»(۶) ـ . و لمّا ادّعی الیهود إنّهم أحبّاء اللّه خاطبهم بقوله:«فَتَمَنَّوُا المَوتَ إِن کُنتُم صَادِقِینَ»(۷).

و الرابعه: ما یظهر علی الجوارح و الأعضاء من الأعمال المرضیّه المنبئه عن المحبّه المخبیّه؛

۱- ۱. کریمه ۵۴ المائده.

۲- ۲. ما وجدت هذه القوله المنسوبه إلی سیّدنا أمیرالمؤمنین، لا فی «نهج البلاغه» و لا فی «بحار الأنوار» و لا فی غیرهما ممّا راجعت إلیه للعثور علیها.

۳- ۳. راجع: «بحار الأنوار» ج ۴۰ ص ۱۵۳.

۴- ۴. راجع: «بحار الأنوار» ج ۱۳ ص ۳۶۱، مع فروقٍ یسیره.

۵- ۵. راجع: «نهج البلاغه» الخطبه ۵ ص ۵۲.

۶- ۶. المضبوط من هذا الکلام هو: «فواللّه ما أبالی دخلت إلی الموت أو خرج الموت إلیّ»، راجع: «نهج البلاغه» الخطبه ۵۵ ص ۹۱، «بحار الأنوار» ج ۶ ص ۱۳۷.

۷- ۷. کریمه ۶ الجمعه.

فـان المحبّه نـارٌ كـامنهٌ إن وقعت فی جسمٍ طيّب الرائحه ـ كالعود و البخور ـ فاحت منه الرائحه الطيّبه، و إن وقعت فی غيره من الأجسـام ـ كـالخرق و نحوهـا ـ فاحت منه الرائحه المنتنّه. و قـد تشمّ تلك الرائحه مع خفاء النار، بل لايستدلّ علی وجود النار غالبا إلّا بتلك الرائحه. فمن ادّعی حبّا و قد ظهر علی ظواهره غيره، فهو كاذبٌ علی لسان الصادقين ـ عليهم السلام ـ .

فعلم ممّا ذكرناه لك سابقا انّ محبّه العبد لربّه نتيجه محبّه الربّ لعبده، إذ لو لم تكن تلك لما كانت هذه.

تا كه از جانب معشوق نباشد كششی كوشش عاشق بيچاره بجائی نرسد

و بالجمله كلٌّ من الكتاب و السنّه مشحونٌ من الحثّ علی حبّ اللّه و رسوله، و اتّصاف الأنبياء و الأولياء به؛ بل كلّ الموجودات ـ كما ذكرناه لك ـ .

و حكايات المحبّين بلغت حـدّا لايقبل الشكّ و الارتياب ـ كما ذكرنا لك نبـذا منها فی هـذا الكتاب ـ . و قد مرّ قوله ـ تعالی ـ : «يُحِبُّهُم وَ يُحِبُّونَهُ»(۱) و قـال اللّه تعـالی ـ : «قُل إِنْ كَانَ آبَاؤُكُم وَ أَبنَاؤُكُم ـ ... إلی قـوله: ـ أَحَبّ إِلَيكُم مِنَ اللَّهِ وَ رَسُولِهِ»(۲) ـ ... الآيه ـ ؛

و فی الحديث القدسی: «لا يزال العبد يتقرّب إلیّ بالنوافل حتّی أحبّه»(۳) ـ ... إلی آخره الّذی مرّ ـ ؛

و قـال النبیّ ـ صـلّی اللّه عليه و آله و سـلّم ـ : «لا يؤمن أحـدكم حتّی يكون اللّه و رسوله أحبّ إليه ممّا سواهما. اللّهمّ ارزقنی حبّك و حبّ من يحبّك»(۴) ـ إلی آخره ـ ؛

وفی الخبر المشهور، إنّ ابراهيم ـ عليه السلام ـ قال لملك الموت: «هل رأيت خليلاً يميت خليله؟

ص : ۳۲۵

۱- ۱. كريمه ۵۴ المائده.

۲- ۲. كريمه ۲۴ التوبه.

۳- ۳. مضی منّا تخريج الحديث، راجع: ص ۲۸۸ التعليق ۳.

۴- ۴. راجع: «مسند احمد» ج ۳ ص ۲۰۷، «اتحاف الساده المتّقين» ج ۹ ص ۵۴۷، «المغنی عن حمل الأسفار» ج ۴ ص ۲۷۸.

فقال ـ تعالى ـ : هل رأيت حبيبا يكره لقاء حبيبه؟!»(۱).

جاء أعرابىٌّ إلى النبىّ ـ صلّى اللّه عليه و آله و سلّم ـ فقال: «متى الساعه؟

فقال: ما أعددت لها؟

فقال: ما أعددت لها كثير صلوهٍ و لا صيامٍ، إلّا أنىّ أحبّ اللّه و رسوله !

فقال ـ صلّى اللّه عليه و آله و سلّم ـ : المرء حشر مع من أحبّ»(۲)؛

و قال علىٌّ ـ عليه السلام ـ : «انّ للّه شرابا لأوليائه إذا شربوا سكروا و إذا سكروا طربوا و إذا طربوا طابوا و إذا طابوا ذابوا و إذا ذابوا خلصوا و إذا خصوا طلبوا و إذا طلبوا وجدوا و إذا وجدوا وصلوا و إذا وصلوا اتّصلوا و إذا اتّصلوا لافرق بينهم و بين حبيبهم!»(۳)؛

و قال سيّد الشهداء: «أنت الّذى أزلت الأغيار عن قلوب أحبّائك حتّى لم يحبّوا سواك»(۴)؛

و قال سيّدالساجدين فى دعاء أبى حمزه: «اللّهمّ انّى أسألك أن تملأ قلبى حبّا لك و خشيهً منك ـ ... إلى قوله ـ : حبّب إلىّ لقائک و احبب لقائى»(۵)؛

و قال فى مناجاه المحبّين: «إلآهى من ذا الّذى ذاق حلاوه محبّتك فرام منك بدلا، و من ذا الّذى أنس بقربك فابتغى عنك حولا ـ ... إلى أن قال ـ : يا من أنوار قدسه لمحبّيه ذائقهٌ و سبحات وجهه لقلوب عارفيه شائقهٌ، يا مُنى قلوب المشتاقين و يا غايه آمال المحبّين، أسألك حبّک و حبّ من يحبّک و حبّ كلّ عملٍ يوصلنى إلى قربك و أن تجعلك أحبّ الىّ ممّا سواك ـ ... إلى آخره ـ »(۶)؛

۱- ۱. راجع: «بحار الأنوار» ج ۶ ص ۱۲۷.

۲- ۲. راجع: «بحار الأنوار» ج ۱۷ ص ۱۳.

۳- ۳. ما وجدت الحديث فى مصادرنا الروائيه. و انظر: «جامع الأسرار و منبع الأنوار» ص ۲۰۵.

۴- ۴. راجع: «بحار الأنوار» ج ۹۸ ص ۲۲۶.

۵- ۵. راجع: «بحار الأنوار» ج ۹۸ ص ۹۲.

۶- ۶. مناجاه المحبّين هى المناجاه التاسعه من المناجاه الخمسه عشر، و العباره المنقوله فى المتن هى مفتتح الدعاء. و الدعاء يوجد فى كثيرٍ من كتب الأدعيه، و انظر أيضاً: «بحار الأنوار» ج ۹۴ ص ۱۴۸.

و فی مناجاه المریدین(۱): «و ما أطیب طعم حبّک و ما أعذب شرب قربک»(۲).

و جمیع الأدعیه المأثوره عن الأئمه الطاهره _ علیهم السلام _ مشحونهٌ من دعوی الحبّ و طلبه و الالتذاذ منه، بحیث لایمکن حصرها.

و قال الصادق _ علیه السلام _ : «حبّ اللّه إذا أضاء علی سرّ عبدٍ أخلاه عن کلّ شاغلٍ و کلّ ذکرٍ سوی اللّه، و المحبّ أخلص الناس سرّا و أصدقهم قولاً و أوفاهم عهدا و أزکاهم علما(۳) و أصفاهم ذکرا و أعبدهم نفسا، تتباهی به(۴) الملائکه عند مناجاته و تفتخر برؤیته، و به یعمّر اللّه بلاده، و بکرامته یکرّم اللّه(۵) عباده، یعطیهم إذا سألوه بحقّه و یدفع عنهم البلاء(۶) برحمته، فلو علم الخلق ما محلّه عند اللّه و منزلته لدیه ما تقرّبوا إلی اللّه _ تعالی _ إلاّ بتراب قدمیه»(۷).

ثمّ اعلم! أنّ العبد لایثبت له قدمٌ فی المحبّه حتّی ینفی العبد عن العبد، و لم یکن للعبد فی العبد أثرٌ و لا له من عینه علمٌ و لا خبرٌ، فعند ذلک علمنا أنّ المحبّ فی الحقیقه هو المحبوب و المحبوب هو المحبّ، فالحقّ _ تعالی _ محبٌّ محبوبٌ و مرادٌ مریدٌ. و هذا هو العشق، إذ العشق لیس إلاّ فرط المحبّه _ کما هو المصرّح به فی کلام القوم _ :

العِشقُ شِدَّهُ حبِّ اللَّهِ لیسَ سِوَی مَعنَاهُ مَقصَدُنَا وَ القَصدُ مُعتَبَرُ

وَ شِدَّهُ الحُبِّ فِی القُرآنِ وَارِدَهٌ وَ فِی الحَدِیثِ بِلَفظِ العِشقِ یذَّکِرُ

و وقع نسبته إلی اللّه و إلی غیره، کقوله _ سبحانه _ : «وَ الَّذِینَ آمَنُوا أَشَدُّ حُبّا لِلَّهِ»(۸)؛ و قوله: «قَدْ شَغَفَهَا حُبّا»(۹)؛

ص : ۳۲۷

۱- ۱. کذا فی المخطوطتین، و انظر التعلیقه الآتیه.

۲- ۲. القطعه هی من مناجاه العارفین، لا مناجاه المریدین، انظر: «بحار الأنوار» ج ۹۴ ص ۱۵۱.

۳- ۳. المصدر: عملاً.

۴- ۴. المصدر: _ به.

۵- ۵. المصدر: _ اللّه.

۶- ۶. المصدر: بلایا.

۷- ۷. راجع: «بحار الأنوار» ج ۷۰ ص ۲۳.

۸- ۸. کریمه ۱۵۶ البقره.

۹- ۹. کریمه ۳۰ یوسف.

و فی دعاء الکمیل: «و اجعل لسانی بذکرک لهجا و قلبی بحبّک متیّما»(۱).

و فی الأحادیث القدسیّه و الأخبار المرویّه عن أهل بیت العصمه وقع لفظ العشق صریحا منسوبا إلی اللّه ــ تعالی ــ، و إلی غیره؛ أمّا الأحادیث القدسیّه فقد ذکرها الشیخ ابن جمهور الأحسائی فی المجلی و غوالی اللئالی(۲)، و السیّد حیدر الآملی فی جامع الأسرار، و الشیخ بهاءالدین محمّد العاملی فی الکشکول بهذه العباره: «یا عبادی من عشقنی عشقته و من عشقته أدخلته الجنّه»(۳)؛

و فی حدیثٍ آخر: «من عرفنی أحبّنی و من أحبّنی عشقنی و من عشقنی قتلته و من قتلته فعلیّ دیته، و أنا دیته»(۴)؛

و فی حدیثٍ آخر: «یقول اللّه ــ تبارک و تعالی ــ: اذا علمت أنّ الغالب علی قلب عبدی الاشتغال بی جعلت شهوه عبدی فی مسألتی و مناجاتی، فاذا کان عبدی کذلک عشقنی عبدی و عشقته، فاذا کان عبدی کذلک فأراد عبدی أن یسهو عنّی حلت بینه و بین السّهو عنّی؛ أولئک أولیائی حقّا و أولئک الأبطال، و أولئک الّذین إذا أردت أهل الأرض بعقوبهٍ زویتها عنهم من أجلهم»(۵).

۱- ۱. هذا الدعاء یوجد فی کثیرٍ من کتب الأدعیه و المناجاه القدیمه و الحدیثه، کـ«مصباح المتهجّد»، و «مفاتیح الجنان» و غیرهما، و اشتهاره أغنانا من ارجاعه.

۲- ۲. هکذا فی النسختین، و الصحیح «عوالی اللئالی الحدیثیّه ...»، و انظر: «فهرست کتب خطی کتابخانه های اصفهان» ص ۱۴۵.

۳- ۳. من الغریب انّی ما وجدت المرویّ فی المتن فی أیٍّ من هذه المصادر الثلاثه، لا فی «العوالی» و لا فی «جامع الأسرار» و لا فی «الکشکول».

۴- ۴. مضی منّا الکلام حول تخریج الحدیث، راجع: ص ۲۲۷.

۵- ۵. لم أعثر علیه. و المرویّ منه: «قال اللّه ــ سبحانه ــ: إذا علمت انّ الغالب علی عبدی الاشتغال بی نقلت شهوته فی مسألتی و مناجاتی، فاذا کان عبدی کذلک فاراد أن یسهو حُلت بینه و بین أن یسهو، أولئک أولیائی حقّاً، أولئک الذّین إذا أردت أن أهلک أهل الأرض عقوبهً زویتها عنهم من أجل أولئک الأبطال»، راجع: «بحار الأنوار» ج ۹۳ ص ۱۶۲.

و أمّا الأخبار فقد ذكر المحقّق الطّوسی _ رحمه اللّه _ فی مقامات العارفين: «من عشق وعفّ و كتم و مات مات شهيدا»(۱)؛

و روی الكلينی فی باب العباده من الكافی باسناده عن أبی جعفرٍ _ عليه السلام _ قال: «قال رسول اللّه صلّی اللّه عليه و آله و سلّم _ : من عشق العباده فعانقها و أحبّها بقلبه و باشرها بجسده و تفرّغ لها هو(۲) لايبالی علی ما أصبح من الدنيا، علی يُسرٍ أم علی عسرٍ(۳)»(۴).

و تحقيق ذلك بالقواعد النظريّه(۵) انّ جميع الموجودات الامكانيّه طالبةٌ لكمالات واجب الوجود لذاته متشبّهةٌ به فی تحصيل ذلك الكمال بحسب فطرتها الأصليّه و غريزتها الذاتيه، و قد عرفت أنّه _ سبحانه _ هو غايه جميع الموجودات الامكانيّه و نهايه سيرها و حركتها و طلبها، و انّ المعلولات كما تفتقر فی حدوثها إلی علّةٍ هی غيرها كذلك تفتقر فی بقائها إلی علّةٍ هی غير ذاتها _ كما هو مقرّرٌ فی محلّه _ ؛ و انّ العشق هو الحافظ لكلّ معلولٍ كما ظهر الكلّ فی الابتداء منه _ سبحانه _ بالحبّ؛ لقوله: «كنت كنزا مخفيّا فأحببت أن أعرف _ ... الحديث _ »(۶). و هذا معنی قولهم: «لولا عشق العالی لانطمس السّافل»(۷). و قيل بلسان الفارسی :

به اندک التفاتی زنده دارد آفرينش را اگر نازی كند از هم فرو ريزند قالبها

و قد تقرّر فی موضعه انّ الوجود كلّه خيرٌ و لذيذٌ، و مقابله _ و هو العدم _ شرٌّ و كريهٌ و مهروبٌ عنه، و انّ الوجود أمرٌ واحدٌ بسيطٌ فی ذاته لااختلاف فيه إلاّ بحدودٍ و درجاتٍ هی منشأ اختلاف الممكنات، فالوجود فی نفسه لايتفاوت إلاّ بالكمال و النقص و الشدّه و الضعف. و غايه كماله هو الواجب الحقّ _ لكونه غير متناهی الشدّه و الكمال _ . و لكلّ

۱- ۱. راجع: «شرح الطوسی علی الإشارات و التنبيهات» ج ۳ ص ۳۸۴. و قال الطوسی: «و إليه أشار من قال ...»، و ليس كلامه صريحاً فی كون العباره فی عداد الأخبار.

۲- ۲. المصدر: فهو.

۳- ۳. المصدر: علی عسرٍ أم علی يسرٍ.

۴- ۴. راجع: «الكافی» ج ۲ ص ۸۳ الحديث ۳.

۵- ۵. انظر: «الحكمه المتعاليه» ج ۷ ص ۱۶۰.

۶- ۶. مضی منّا تخريج الحديث، راجع: ص ۱۷۲ التعليق ۱.

۷- ۷. و انظر: «الحكمه المتعاليه» ج ۷ ص ۱۵۸.

واحدٍ من الموجودات المعلوليّه نصيبٌ من ذلك الكمال فائضٌ منه؛ و له نقصٌ بحسب حدّه فى المعلوليّه، فانّ حقيقه الوجود بما هى حقيقةٌ لاتقتضى النقص و التناهى و التحدّد، إذ لواقتضت ذلك لما كان واجب الوجود غير متناهى الشدّه؛ و قد ثبت انّ النقص و التناهى من لوازم المعلوليّه، إذ المعلول لايمكن أن يساوى علّته فى رتبه الوجود و إلّا لم يكن أحدهما بالعلّيه أولى من الآخر. فاذن كلّ ما لم يكن معلولاً لشىءٍ أصلًا ــ كالواجب تعالى ــ فلانقص فيه أصلًا، لكونه محض حقيقه الوجود و الخير، فهو أعظم الأشياء بهجةً و محبّةً لذاته و ما يلزمه من الخيرات من حيث هى خيرٌ. فكلّ ما كانت المعلوليّه فيه أوفر و الوسائط بينه و بين الحقّ المحض أكثر، فهو أنقص؛ و كلّ ما هو أقرب منه ــ تعالى ــ فهو أكمل و أتمّ. فاذا ثبت هذا فلايخلو شىءٌ من الموجودات من نصيبٍ من المحبّه الإلآهيّه و العشق الإلآهىّ و العنايه الربّانيّه، و لو خلا عن ذلك لحظةً لانطمس و هلك. فكلّ واحدٍ عاشقٌ للوجود طالبٌ لكمال الوجود نافرٌ عن العدم و النقص، و كلّ ما هو مطلوبٌ فانّما يمكن حفظه و ادامته بما هو تمامه و كماله؛ فالمعلول لايدوم إلّا بعلّته، لكونها كماله و تمامه. و كلّ ناقصٍ لايصير كاملاً إلّا بما هو أقوى منه ــ و هو علّته و مديم ذاته و محقّق هويّته ــ. فالهيولى لايتمّ إلّا بالصوره، و الصّوره لاتتمّ إلّا بمصوّرها، و الحسّ لايتمّ إلّا بالنفس، و النفس لا تتمّ إلّا بالعقل، و العقل لايبقى إلّا بالواجب. فاذا كلّ ناقصٍ يتنفرّ عن نقصه و يتفرّغ منه إلى كماله و يتمسّك به عند نيله، فيكون كلّ شىءٍ لامحاله عاشقا لكماله و مشتاقا إليه عند فقده، فالعشق حاصلٌ للشىء دائما ــ سواءٌ كان فى حال وجود كماله أو حال فقد ذلك الكمال ــ.

و أمّا الاشتياق و الميل فانّما يحصلان للشىء حال فقدان الكمال، و لذلك كان العشق ساريا فى جميع الموجودات و الشوق غير سارٍ فى الجميع، بل يختصّ بما يتصوّر فى حقّه الفقد.

و أمّا قدماء الفلاسفه فقد ذكروا وجها آخر لمّيا فى سريان العشق فى كلّ الأشياء غير ما ذكرناه، و هو: إنّ جميع الموجودات الامكانيّه كما لم يكن وجودها من ذاتها ــ بل من عللها الفيّاضه ــ ، فكذلك كمالاتها مستفادّةٌ من تلك العلل، و لمّا لم تكن تلك العلل قاصدةً لايجاد شىءٍ من معلولاتها و لشىءٍ من كمالاتها و لاالتفات للعالى بالنسبه إلى السافل و لابالنسبه

إلی کمـاله، فوجب فی الحکمه الإلآـهیّه و العنایه الربّانیه و حسن التـدبیر و جوده النظام أن یکون فی کلّ موجودٍ عشقٌ ــ لیکون بذلک العشق حافظا لما حصل له من الکمالات اللائقه و مشـتاقا إلی تحصـیلها عند فقدانها ــ ، فیکون ذلک سببا للنظام الکلّی و حسن الترتیب فی التـدبیر الجزئی. و هـذا العشق الموجود فی کـلّ الموجودات یجب أن یکون لازمـا لهـا غیر مفـارقٍ عنها، إذ لو جازت مفارقته عنها لافتقرت إلی عشقٍ آخر ــ لیکون حافظا للعشق الأوّل الّذی فرض أن یتحفّظ به کمال وجودها عند وجوده و مستردّا له عند عدمه ــ . و ذلک العشق إن لم یکن لازما فیحتاج إلی عشقٍ آخر، و یتسلسل؛ و إن کان لازما فیصیر أحد العشقین معطّلاً، و ذلک محالٌ. فعلم أنّ العشق سارٍ فی جمیع الموجودات و أجزائها.

هذاما قالوه؛

و هو جیّـدٌ. إلاّـ أنّ الّـذی أشـرنا إلیه أجود و أحکم و اللمیّه فیه أتمّ. فعُلم أنّ العشق و الشوق ثـابتٌ لکـلّ شـیءٍ إلی ما هو ذاته و کمال ذاته، لا ما هو أدون منه و أنقص، إلاّ علی سبیل التبعیّه أو بالعرض لا بالذات.

ثمّ اعلم! <أنّ العشق الانسانی ینقسم إلی حقیقیٍّ؛ و مجازیٍّ؛

و أمّا(۱) العشق الحقیقیّ فهو محبّه اللّه و صفاته و أفعاله(۲)؛

و أمّا المجازیّ فینقسم إلی:

نفسانیٍّ؛

و(۳) حیوانیٍ؛

و النفسانی هو الّـذی یکون مبدأه مشاکله نفس العاشق المعشوق فی الجوهر، و یکون أکثر إعجابه بشـمائل المعشوق، لأنّها آثارٌ صادرةٌ عن نفسه ؛

و الحیوانیّ هو الّذی یکون مبدؤه شهوةٌ بدنیّهٌ و طلب لذّهٍ بهیمیّهٍ، و یکون أکثر اعجاب

۱- ۱. المصدر: ــ أمّا.

۲- ۲. المصدر: + من حیث هی أفعاله.

۳- ۳. المصدر: + إلی .

العاشق بظاهر المعشوق و لونه و أشكال أعضائه، لأنّها أمورٌ بدنيّهٌ.

و الأوّل معدودٌ من جمله الفضائل، لأنّه يجعل النفس فارغهً عن جميع الهموم الدنياويّه إلاّ همّا واحدا هو الاشتياق إلى رؤيه معشوقه، فيه آثار جمال اللّه و جلاله ــ حيث أشار إليه بقوله: «وَ لَقَد خَلَقنَا الإنسَانَ فِى أَحسَنِ تَقوِيم»(١)، و قوله: «ثُمَّ أَنشَأنَاهُ خَلْقا آخَرَ فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحسَنُ الخَالِقِينَ»(٢) ــ ، و كثره الذكر له و الفكره فى أمره و هيجان الفؤاد و الوله به و بأسبابه. و هو يرقّ القلب و يزكّى الذهن و يدلّ على لطافه النفس و صفائها؛

و الثانى معدودهٌ من جمله الرذائل، لأنّه ممّا يقتضيه النفس الأمّاره، و يكون فى الأكثر مقارنا للفجور و المعصيه، و فيه استخدام القوّه الحيوانيّه للنفس الناطقه.

لكن يجب أن يعلم أنّ الأوّل و إن كان من جمله الفضائل إلاّ أنّه من الفضائل الّتى يتوسّط الموصوف بها بين العقل المفارق المحض و بين النفس الحيوانيّه. و مثل هذه الفضائل لا تكون محمودهً(٣) على الاطلاق فى كلّ وقتٍ و على أىّ(۴) حالٍ من الأحوال و من كلّ أحدٍ من الناس، بل ينبغى استعمال هذه المحبّه فى أواسط السلوك العرفانىّ و فى حاله(۵) ترقيق النفس الانسانى و تنبيهها عن نوم الغفله و رقده الطبيعه و إخراجها من بحر الشهوات الحيوانيّه؛ و أمّا عند استكمال النفس بالعلوم الإلآهيّه و صيرورتها عقلاً بالفعل محيطهً بالعلوم الكلّيّه ذات ملكه الإتّصال بعالم القدس المجرّد(۶)؛ فلاينبغى لها عند ذلك الاشتغال بعشق هذه الصور و الوجوه(٧) المجسّمه اللحميّه و الشمائل اللطيفه البشريّه، لأنّ مقامها صار أرفع من هذا المقام؛ و لهذا قيل: «المجاز قنطره الحقيقه »، و إذا وقع العبور من القنطره إلى عالم الحقيقه فالرجوع إلى ما وقع العبور منه تارهً أخرى يكون قبيحا معدودا من الرذائل.

و لايبعد أن يكون اختلاف الأوائل فى مدح العشق و ذمّه من هذا السبب الّذى ذكرناه،

١- ١. كريمه ۴ التّين.

٢- ٢. كريمه ١۴ المؤمنون.

٣- ٣. المصدر: + شريفه.

۴- ۴. المصدر: كلّ.

۵- ۵. المصدر: حال.

۶- ۶. المصدر: ــ المجرّد.

٧- ٧. المصدر: ــ و الوجوه.

أو من جهه أنّه یشتبه عنده(۱) العشق العفیف النفسانیّ(۲)> بالعشق الخسیس الحیوانیّ. و قال العارف القاسانی فی شرح منازل السائرین: «العشق العفیف أقوی سببٍ فی تلطیف السرّ و الإعداد للعشق الحقیقیّ، فانّه یجعل الهموم همّا واحدا و یقطع توزّع الخاطر و تفرّقه و یلذّذ خدمه المحبوب و یسهّل التعب و المشقّه فی طاعته و امتثال أمره؛ بخلاف العشق المنبعث من غلبه سلطان الشهوه، فانّه وسواسٌ ناشٍ من تسلیط الفکر فی استحسان شمائل بعض الصور، و عبادهٌ للنفس بالسعی فی تحصیل لذّاتها. و علی هذین النوعین یبتنی مدح العشق الصوریّ و ذمّه فی کلام بعض العرفاء و الحکماء»(۳)؛ انتهی.

<و أمّا الّذین ذهبوا إلی أنّ العشق المجازیّ مطلقاً(۴) من فعل البطّالین الفارغی الهمم فلایفرّقوا بین العشقین(۵)، و لا خبره لهم بالأمور الخفیّه و الأسرار اللطیفه، و لایعرفون من الأمور إلّا ما تجلّی للحواسّ و ظهر للمشاعر الظاهره، و لم یعلموا أنّ اللّه ــ تعالی ــ لایخلق شیئا فی جبلّه النفوس إلّا لحکمهٍ جلیلهٍ وغایهٍ عظیمهٍ.

و أمّا الّذین قالوا: انّه مرضٌ نفسانیٌّ، أو قالوا: انّه جنونٌ إلٓهیٌّ، فانّما قالوا ذلک لأجل أنّهم(۶) رأوا ما یعرض للعشّاق من سهر اللیل و نحول البدن و ذبول الجسد و تواتر النبض و غور العینین(۷) و الأنفاس الصعداء، مثل ما یعرض للمرضی ــ کما ذکرناه لک فی العلامه الأولی(۸) ــ . فظنّوا أنّ مبدأه فساد المزاج و استیلاء مرّه السوداء. و لیس کذلک، بل الأمر بالعکس؛ فانّ تلک الحالات ابتدأت من النفس أوّلاً ثمّ أثّرت فی البدن؛ فانّ من کان دائم الفکر و التأمّل فی أمرٍ باطنیٍّ کثیر الإهتمام و الاستغراق فیه، انصرفت القوی البدنیّه إلی جانب الدماغ و تنبعث

ص : ۳۳۳

۱- ۱. المصدر: ــ عنده.

۲- ۲. قارن: «الحکمه المتعالیه» ج ۷ ص ۱۷۴، مع حذف بعض العبارات.

۳- ۳. راجع: «شرح العارف الکاشانی علی منازل السائرین» ص ۳۹۰.

۴- ۴. المصدر: انّ هذا العشق.

۵- ۵. المصدر: ــ فلایفرّقوا بین العشقین.

۶- ۶. المصدر: من أجل.

۷- ۷. المصدر: العیون.

۸- ۸. المصدر: ــ کما ... الاولی.

من کثره الحرکات الـدماغیّه حرارهٌ شدیـدهٌ تحرق الأخلاط الرطبه و تفنی الکیموسات الصالحه، فیسـتولی الیبس و الجفاف علی الأعضاء و یسـتحیل الدمّ إلی السوداء، و ربّما یتولّد منه المالیخولیا. قال أفلاطون: «العشق قوّهٌ غریزیّهٌ متولّدهٌ من وساوس الطمع و أشباح التخیّل للهیکل الطبیعیّ، یحدث للشجاع جبنا، و للجبان شجاع_هً و یکون فی کلّ انسانٍ عکس طباعه»(۱).

و کـذا الّذین زعموا انّه جنونٌ إلآهیٌّ فانّما من أجل انّهم لم یجـدوا دواءً یعالجون به(۲)، و لا شـربهً یسقونها فیبرؤون ممّا هم فیه مـن المحنـه و البلوی، إلاّ الـدّعاء و الصلـوه و الصـدقه و الرقی من الرهبـانیّین و الکهنه. و هکـذا کـان دأب الحکمـاء و الأطبّـاء الیونانیّین، فکانوا إذا أعیاهم مداواه مریضٍ أو معالجه علیلٍ أو یأسوا منه، حملوه إلی هیکل عبادتهم و أمروا بالصلـوه و الصدقه و قرّبوا قربانـا، و سألوا أهـل دعائهم و أحبارهم و رهبانهم أن یـدعوا اللّه بالشـفاء؛ فاذا بری ء المریض سـمّوا ذلک: «طبّا إلآهیّاً»، و المرض: «جنونا إلآهیّا». قال المولوی:

با دو عالم عشق را بیگانگی اندر او هفتاد و دو دیوانگی(۳)

در طریق عشق صد دیوانگی است حالت دیوانگی یک نوع نیست(۴)

حلقه های سلسله آن(۵) ذوفنون هر یکی حلقه دهد نوعی جنون

پس جنون باشد فنون(۶) این شد مثل خاصه در زنجیر آن(۷) میر أجلّ(۸)

نیست از عاشق کسی دیوانه تر عقل از سودای او کور است و کر

ز انکه(۹) این دیوانگیِّ عام نیست علم طب ارشاد این احکام نیست(۱۰)-(۱۱)

۱- ۱. المصدر: _ قال افلاطون ... طباعه.

۲- ۲. المصدر: _ به.

۳- ۳. راجع: «مثنوی معنوی» ج ۲ ص ۲۷۰.

۴- ۴. لم أعثر علیه فی «مثنوی».

۵- ۵. المصدر: تو.

۶- ۶. المصدر: فنون باشد جنون.

۷- ۷. المصدر: این.

۸- ۸. راجع: نفس المصدر ج ۳ ص ۳۲۱.

۹- ۹. المصدر: زانک.

۱۰- ۱۰. راجع: نفس المصدر أیضاً ج ۳ ص ۳۸۵.

۱۱- ۱۱. الأبیات اضافهٌ من المصنّف فی المتن، فلم توجد فی المصدر.

و منهم من قال: منشأه موافقه الطالع عنـد الولاده، فکلّ شخصـینٍ اتّفقا فی الطالع و درجته أو کان صاحب الطالعین کوکبٌ واحدٌ و یکون البرجـان(۱) متّفقیـن فی بعض الأحـوال و الأنظـار ــ کالمثلّثـات أو ماشاکـل ذلـک ممّـا عرفـه المنجّمـون ــ وقـع بینهما التعاشق.

و منهم من قال: إنّ العشق هو افراط الشوق إلی الاتّحاد(۲)>؛ کما قال المجنون العامری :

أَنَا مَن أَهوَی وَ مَن أَهوَی أَنَا نَحنُ رُوحَان حَلَلنَا بَدَنَا

فَإِذَا أَبصَرتَنِی أَبصَرتَهُ وَ إِذَا أَبصَرتَهُ أَبصَرتَنَا(۳)

و هذا هو الّذی ذکرنا من فناء العبد عن نفسه عند محبوبه ؛

از هستی خویش تا تو غافل نشوی هرگز به مراد خویش واصل نشوی

از بحر ظهور تا به ساحل نشوی در مذهب اهل عشق کامل نشوی

و قد وقع فی حکایات العشّاق ما یدلّ علی ذلک.

کما روی أنّ لیلی فصد فی الحیّ، و خرج الدمّ من عرق المجنون العامری من غیر فصدٍ!. و من هذا سُئل: أ تحبّ لیلی؟

فقال: لا!

فقیل له: و کیف لا؟!

فقال: لأنّ المحبّه ذریعه الوصله، و قد سقطت الوصله بینی و بینها، فأنا لیلی و لیلی أنا!.

من کیم لیلیّ و لیلی کیست من ما دو روحیم آمده در یک بدن

و حکی عن بعض المتحابّین أنّهما رکبا البحر، فسقط أحدهما فی البحر، فألقی الآخر بنفسه، فقام الغوّاصون فأخرجوهما سالمَیْن، فقال الأوّل لصاحبه: أما أنا فسقطت، فأنت لِمَ رمیت نفسک فی البحر؟!

۱- ۱. فی النسختین: الرجلان، و التصحیح من المصدر.

۲- ۲. قارن: «الحکمه المتعالیه» ج ۷ ص ۱۷۵.

۳- ۳. لم أجـد البیتین فی «دیوان مجنون لیلی»، لا ـ فی طبعه الـدکتور یوسف فرحـات المحقّقه و لا فی الطبعه الحجریّه المطبوعه ببمبئی سنه ۱۳۱۰ ه ق. و انظر: «لطائف الأعلام» ص ۴۱۰.

فقال له: أنا غبت بک عنّی، فتوهّمت انّک أنا!.

قال المولوی:

من چه خورشیدم درون نور غرق می ندانم کرد خویش از نور فرق(۱)

جمله معشوق است و عاشق پرده ای زنده معشوق است و عاشق مرده ای(۲)

در دل معشوق جمله عاشق است در دل عذرا همیشه وامق است

در دل عاشق بجز معشوق نیست در میانشان فارق و مفروق نیست(۳)

در ظهور نور وحدت پستی است اتّحاد اینجا فنا از هستی است(۴)

قال صدر الحکماء و المحقّقین: «انّ العشق الجامع لکلّ معشوقات الأشیاء علی ثلاثه أنحاء: الأکبر، و الأوسط، و الأصغر ؛

فالعشق الأکبر عشق الإلآه _ جلّ ذکره _ ، و هو لایکون إلاّ للمتألّهین الکاملین الّذین حصل لهم الفناء الکلّی.

و هؤلاء هم المشار إلیهم(۵) فی قوله _ تعالی _ : «یُحِبُّهُم وَ یُحِبُّونَهُ»(۶)، فـانّه فی الحقیقه ما یحبّ إلاّ نفسه، لا غیره؛ فالمحبّ و المحبوب فی الطرفین شیءٌ واحدٌ _ کما مرّ(۷) _ ؛

و الأوسط عشق العلماء الناظرین فی حقائق الموجودات، المتفکّرین دائما فی خلق الأرض و السماوات(۸)، کما فی قوله _ تعالی _ : «الَّذِینَ یَذکُرُونَ اللَّهَ قِیَاما وَ قُعُودا وَ عَلَی جُنُوبِهِم وَ یَتَفَکَّرُونَ فِی خَلقِ السَّمَاوَاتِ وَ الأَرضِ رَبَّنَا مَا خَلَقتَ هَذَا بَاطِلاً سُبحَانَکَ فَقِنَا عَذَابَ النَّارِ»(۹)، و هو عذاب نار(۱۰) الفرقه و الاحتجاب عن رؤیه الآثار و جنّه الأفعال ؛

ص : ۳۳۶

۱- ۱. راجع: «مثنوی معنوی» ج ۲ ص ۱۳۷.

۲- ۲. راجع: نفس المصدر ج ۱ ص ۴.

۳- ۳. راجع: نفس المصدر أیضاً ج ۳ ص ۴۲۵.

۴- ۴. لم أجد البیت فی المصدر.

۵- ۵. المصدر: إلیه.

۶- ۶. کریمه ۵۴ المائده.

۷- ۷. المصدر: _ کما مرّ.

۸- ۸. المصدر: السماوات و الأرض.

۹- ۹. کریمه ۱۹۱ آل عمران.

١٠- ١٠. المصدر: ــ نار.

و الأصغر عشق الإنسان الصغير، لكونه(۱) أنموذجا ممّا فی العالم(۲) الکبیر کلّه. و العالم کلّه کتاب الحقّ الجامع و تصنیف اللّه الّذی أبرز فیه کمالاته الذاتیّه و معانیه الإلآهیّه، و کتاب الانسان مجموعهٌ مختصرهٌ فیه آیات الکتاب المبین، فمن تأمّل فیه و تدبّر فی آیاته و معانیه بنظر الاعتبار یسهل علیه مطالعه الکتاب الکبیر و آیاته و معانیه و أسراره. و إذا أتقن و أحکم معانی الکتاب الکبیر یسهل معها العروج إلی مطالعه جمال اللّه و جلال أحدیّته، فیری الکلّ منطویا فی کبریائه مضمحلاًّ تحت أشعّه نوره و ضیائه»(۳)؛ انتهی کلامه.

و الظاهر من کلمات العرفاء انّ العشق لایطلق إلّا علی فرط المحبّه و عند الفناء بالکلّیّه و البقاء بالحضره الأحدیّه _ کما ذکرناه لک _ .

و الحقّ انّ تعریف العشق لا یمکن باللسان، بل خارجٌ عن طور عقل الانسان و یحتاج إلی المشاهده و العیان؛ قال المولوی فی المثنوی:

در نگنجد عشق در گفت و شنید عشق دریائست قعرش ناپدید(۴)

گر چه تفسیر زبان روشن گر است لیک عشق بی زبان روشن تر است

چون قلم اندر نوشتن می شتافت چون بعشق آمد قلم برخود شکافت(۵)

شرح عشق ار من بگویم بر دوام صد قیامت بگذرد و ان ناتمام

زانکه تاریخ قیامت را حد است حد کجا آنجا که وصف ایزدست(۶)

عشق را در مردمان خود یار نیست محرمش در ده یکی دیّار نیست(۷)

و قال فیه أیضا:

۱- ۱. المصدر: + أیضاً.

۲- ۲. المصدر: عالم.

۳- ۳. راجع: «الحکمه المتعالیه» ج ۷ ص ۱۸۳.

۴- ۴. راجع: «مثنوی معنوی» ج ۳ ص ۱۷۴.

۵- ۵. راجع: نفس المصدر ج ۱ ص ۹.

۶- ۶. راجع: نفس المصدر أیضاً ج ۳ ص ۱۳۹.

۷- ۷. راجع: نفس المصدر أیضاً ج ۳ ص ۳۸۵، و الشطر الأوّل فیه: «عشق را در پیچش خود یار نیست».

هر چه(۱) گویم عشق را شرح و بیان چون بعشق آیم خجل باشم از ان

عقل در شرحش چو خر در گل بخفت شرح عشق و عاشقی هم عشق گفت

آفتاب آمد دلیل آفتاب گر دلیلت باید از وی رو متاب

از وی ار سایه نشانی می دهد شمس هر دم نور جانی می دهد

خود غریبی در جهان چون شمس نیست شمس جان باقی است او را امس نیست(۲)

سایهائی کان(۳) بود جویای نور نیست گردد چون کند نورش ظهور(۴)

ثمّ هیهنا لطیفهٌ أخری؛ و هی: انّه إذا أحبّک اللّه ــ سبحانه ــ أحبّ نفسه القدسیّه، لأنّک قدرته و صنعته و حکمته؛ فاذا أحبّک أحبّ صنعته، و الصانع لمّا أتقن صنعته و أحکمها و أعجبها أحبّها، فما أحبّ إلاّ ما عملت یده و استنبطته حکمته. فما کان منک کسبا و فعلاً کان منه خلقا و تقدیرا، و أنت فی الحقیقه مسخّرٌ لقدرته مستعملٌ لمشیّته. لیس لک من الأمر شیءٌ!.

فاذا علمت هذا فلنرجع إلی معنی قوله ــ علیه السلام ــ: «ثمّ سلک بهم طریق ارادته »، أی سبیلاً هو مراده. أی: جعلهم مسخّرین لارادته مقهورین لأمره ــ کما أراد و أحبّ ــ.

و قیــل: «معناه: انّه ألهمهم و یسّرهم لِما خلقهم له، و لِما کتب فی اللوح المحفوظ علیهم

ص : ۳۳۸

۱- ۱. المصدر: هرچ.

۲- ۲. راجع: «مثنوی معنوی» ج ۱ ص ۹.

۳- ۳. المصدر: کو.

۴- ۴. راجع: نفس المصدر ج ۲ ص ۲۶۷.

بحسب ارادته و مشيّته و مساق حكمته ».

و قيل: «أدخلهم فى الطريق الّذى أراده و أحبّه من مراتب التكليف بواسطه الرسل و العقول، فكلّفهم ما أراد و أحبّ، لا ما أرادوا و أحبّوا».

و قيل: «كنّى بالسلوك و البعث عن توجيه الأسباب بحسب القضاء الإلآهىّ عليهم بذلك».

و معنى قوله _ عليه السلام _ : «و بعثهم فى سبيل محبّته»، أى: سبيلاً ـ هو محبّته لذاته المقدّسه، إشارةً إلى حديث «أحببت أن أعرف»(١). أو بعثهم فى طريق المحبّه الفطريّه الساريه فيهم لربّهم _ كما ذكرناه سابقا؛ فتذكّر ! _ .

قوله _ عليه السلام _ :

لاَيَمْلِكُونَ تَأْخِيراً عَمَّا قَدَّمَهُمْ إِلَيْهِ، وَ لاَيَسْتَطِيعُونَ تَقَدُّماً إِلَى مَا أَخَّرَهُمْ عَنْهُ.

كالتأكيد للسابق. و هما جملتان حاليتان أحدهما معطوفةٌ على الأخرى، أى: حالكونهم لايملكون و لايقدرون على خلاف إرادته و مشيّته و تقديره بما حدّه لهم من تأخّرٍ أو تقدّمٍ، لأنّ الكلّ مقصورٌ على حدّه و مرتبته لايتجاوز عنه.

و قيل: «فلايملكون و لايقدرون على تأخير التكاليف عن أوقاتها الموقّته لها _ كما كانت تفعله العرب من النسىء فى الحجّ _ . و كذا لايستطيعون تقدّما و تأخّرا فى الأحكام بأن يقدّموا منها ما أخّر أو يؤخّروا ما قدّم _ كجعل الحرام واجبا و الواجب حراما _ .

وَ جَعَلَ لِكُلِّ رُوحٍ مِنْهُمْ قُوتاً مَعْلُوماً مَقْسُوماً مِنْ رِزْقِهِ.

«جعل»: من الأفعال العامّه، له ثلاثه أوجه :

ص : ٣٣٩

١- ١. مضى منّا تخريج الحديث، راجع: ص ١٧٢ التعليق ١.

التعدّی إلی مفعولٍ واحد، کقوله ـ تعالی ـ : «وَ جَعَلَ الظَّلُمَاتِ وَ النُّورَ»(۱)؛

و التعدّی إلی مفعولین، کقوله ـ سبحانه ـ : «جَعَلَ لَکُمُ الأَرضَ فِرَاشا»(۲)؛

و عدم التعدّی، کقول الشّاعر :

وَ قَد جَعَلَتْ قَلُوصُ بَنِیزِیَادٍ(۳) مِنَ الأَکوَارِ مَرتَعُهَا قَرِیبُ(۴)

و المراد هنا الوجه الأوّل.

و الظرف متعلّقٌ به، و تقدیمه علی المفعول للتشویق. و یحتمل أن یکون المراد الوجه الثانی، فیکون مفعوله الأوّل «قوتا»، و الثانی الظرف المتقدّم.

و فی جمیع النسخ سوی نسخه ابن ادریس «الروح» ـ بضمّ الراء المهمله و بعد الواو حاءٌ مهمله(۵) ـ ، یذکّر و یؤنّث ـ کما نصّ علیه الجوهری(۶) ـ . و قال ابن الأنباری: «الروح و النفس واحدٌ، غیر أنّ العرب تذکّر الروح و تؤنّث النفس»(۷). و هو مشتقٌّ من الریح، کما روی الکلینی فی الکافی عن محمّد بن مسلم، قال: «سألت أبا عبداللّه ـ علیه السلام ـ عن قول اللّه ـ عزّوجلّ ـ : «وَ نَفَختُ فِیهِ مِن رُوحِی»(۸)، کیف هذا النفخ؟

فقال: انّ الروح متحرّک الریح، و إنّما سمّی روحا لأنّه اشتقّ اسمه من الریح ـ ... الحدیث ـ »(۹).

ص : ۳۴۰

۱- ۱. کریمه ۱ الأنعام.

۲- ۲. کریمه ۲۲ البقره.

۳- ۳. فی المصدرین: بنیسهیل.

۴- ۴. راجع: «دیوان الحماسه» ج ۱ ص ۲۹۶، «خزانه الأدب» ج ۱ ص ۲.

۵- ۵. قال المحقّق المجلسی: «فی روایه الأصل روح ـ بالراء المهمله المضمومه ـ ، و فی س زوج ـ بالزای المعجمه المفتوحه ـ معاً، أی: قرأ ابن ادریس بهما»، انظر: «الفرائد الطریفه» ص ۱۲۵، و قال المحقّق الداماد: «فی روایه س لکلّ روح و زوج معاً، أی: علی روایه س یقرأ لکلّ روح تارهً و لکلّ زوج أخری»، راجع: «شرح الصحیفه» ص ۷۹. و علیهما فلاتستقیم عباره المصنّف.

۶- ۶. راجع: «صحاح اللغه» ج ۱ ص ۳۶۷ القائمه ۲.

۷- ۷. حکاه الفیومی عنه و عن ابن الأنباری أیضاً، راجع: «المصباح المنیر» ص ۳۳۴.

۸- ۸. کریمتان ۲۹ الحجر، ۷۲ صآ.

۹- ۹. راجع: «بحار الأنوار» ج ۴ ص ۱۱.

و هو فی اللغه ما به الحیاه ؛

و فی الاصطلاح معارک الارآء؛ فذهب کلّ قوم إلی شیءٍ. قال صدر الحکماء و المحقّقین: «اعلم ! أنّ الکلام فی کشف جهه(۱) الروح صعب المرام، و الامساک عن ذلک کان سبیل ذوی الأحلام. و قد عظّم اللّه _ تعالی _ شأن الروح و أسجل علی الخلق بقلّه العلم بها حیث قال لنبیّه _ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم _ : «قُل الرُّوحُ مِن أَمرِ رَبِّی وَ مَا أُوتِیتُم مِنَ العِلمِ إِلاَّ قَلِیلاً»(۲)»(۳)؛ انتهی کلامه.

فقال الحکماء: انّه جوهرٌ مجرّدٌ فی ذاته مادّیٌ فی فعله متعلّقٌ بالبدن تعلّق التدبیر و التصرّف(۴)؛ و الحیاه عبارهٌ عن هذا التعلّق؛ و الموت هو قطع هذا التعلّق. و هذا هو الّذی نطقت به الکتب الإلآهیّه و دلّت علیه الآثار النبویّه و شهدت له الحکماء و أکابر الصوفیّه، و وافقهم جمعٌ من متکلّمی الاسلام و قدماء أصحابنا الإمامیه _ کابن بابویه القمّی والشیخ المفید و السیّد المرتضی و بنی نوبخت _ حسبما استفادوا من أئمّتهم المعصومین، علیهم السلام _ ؛ و من الأشاعره الراغب الاصفهانی و الغزالی و الفخر الرازی(۵).

و قال کثیرٌ من الطبیعیّین و الأطبّاء: هو بخارٌ لطیفٌ دخانّیٌ شبیهٌ فی لطافته و اعتداله بالجرم السماویّ، و یقال له: الروح الحیوانیّ النابع من تجویف القلب الصنوبریّ الجسمانیّ المنتشر بواسطه العروق الضوارب إلی سائر الأعضاء و الجوارح البدنیّه. و هو الحامل لقوّه الحیاه و الحسّ.

و عند المحقّقین هو مستوی الروح الأمریّ الربّانیّ المجرّد الّذی هو من عالم الأمر، ومرکبه و مطیّه قواه، و أوّل مظهرٍ و مجلیً له هو الجسد.

۱- ۱. المصدر: ماهیّه.

۲- ۲. کریمه ۸۵ الإسراء.

۳- ۳. راجع: «شرح أصول الکافی» ج ۳ ص ۳۷۵.

۴- ۴. انظر: «لطائف الحکمه» ص ۱۲۷.

۵- ۵. انظر: «التفسیر الکبیر» ج ۲۱ ص ۴۵، حیث یذکر قول المفید و الراغب و الغزالی ثمّ یذهب إلی هذا المذهب.

و جمهور الطبيعيّين و جماعهٌ من المتكلّمين ذهبوا إلى أنّه عرضٌ أو صورهٌ قائمهٌ بالمادّه تنعدم بانعدام المادّه و تنحلّ بانحلال البدن، و يزعمون أن لاعالم وراء المحسوس، و أنّ الانسان كسائر الحيوان يأكل و يشرب و ينكح، و إذا مات فات!؛ زعما منهم انّه هذا الهيكل المحسوس و ما له من المزاج و القوى و الأعراض.

و جمهور المتكلّمين على أن ليس بعرضٍ و لا صورهٍ، بل جسمٌ لطيفٌ سارٍ فى البدن سريان النار فى الفحم، و الماء فى الورد؛ و بطريان الموت يتلاشى و يضمحلّ. و يقولون: انّ الحياه عرضٌ قائمٌ بالبدن، فينحلّ بانحلاله؛ و الموت عبارهٌ عنه. و استشهدوا لذلك بالروايه الوارده من طرقهم، وهى: «انّ أرواح المؤمنين فى حواصل طيور خضرٍ و فى قناديل من نورٍ معلّقهٍ تحت العرش»(۱).

و هذه الروايه مردودهٌ، كما ردّها الإمام الناطق جعفر بن محمّد الصادق ــ عليه السلام ــ حيث ذكرت فى مجلسه ــ عليه السلام ــ من قول العامّه، فردّها ــ عليه السلام ــ و قال: «روح المؤمن أجلّ و أعظم من أن يحصل فى حوصله طيرانٍ، أرواح المؤمنين على هيئآتٍ مثل هيئآت أبدانهم بحيث لورأى أحدٌ روحا من هذه الأرواح يقول: هذا هو»(۲)؛

و قال ــ عليه السلام ــ أيضا: «إنّ أرواح المؤمنين بعد المفارقه من أبدانهم فى تنعّمٍ و تعيّشٍ بحسب حالهم»(۳).

و الروايات من طرقنا فى هذا الباب كثيرهٌ. و المستفادّ من هذه الأخبار تجرّد النفس و

۱- ۱. راجع: «مسند احمد» ج ۶ ص ۳۸۶، «المعجم الكبير» ج ۱۹ ص ۶۶، «اتحاف الساده المتّقين» ج ۵ ص ۲۴، و انظر أيضاً: «بحار الأنوار» ج ۶ ص ۲۰۹.

۲- ۲. ما وجدته. و المضبوط منه قوله ــ عليه السلام ــ بعد أن نقل بحضرته هذا الحديث عن العامّه: «لا! المؤمن أكرم على اللّه من أن يجعل روحه فى حوصله طيرٍ، لكن فى أبدانٍ كأبدانهم»، راجع: «الكافى» ج ۱ ص ۶۷، «بحار الأنوار» ج ۶ ص ۲۶۸.

۳- ۳. ما وجدته. و انظر: «الأربعون حديثاً» ــ للعلّامه البهائى ــ ص ۵۰۴، «الكافى» ج ۳ ص ۲۴۴ الحديث ۲.

تعلّقها بالبدن المثالی ــ کما هو مذهب الإشراقیّین و طائفهٍ من المتکلّمین ــ .

قال الفخر الرازی فی التفسیر الکبیر فی تفسیر قوله ــ تعالی ــ : «یَسئَلُونَکَ عَنِ الرُّوحِ»(۱) ــ ... إلی آخره ــ : «السؤال عن الروح یقع علی وجوهٍ کثیرهٍ :

أحدها أن یقال: مهیّه الروح أ هو متحیّزٌ أو حالٌّ فی المتحیّز، أو موجودٌ غیر متحیّزٍ و لا حالٌّ فی المتحیّز؛

و ثانیها أن یقال: الروح قدیمهٌ أو حادثهٌ؛

و ثالثها(۲): هل تبقی بعد موت الأجسام أو تفنی؟؛

و رابعها أن یقال: ما حقیقه سعاده الأرواح و شقاوتها؟؛

و بالجمله فالمباحث المتعلّقه بالروح کثیرهٌ. و قوله ــ سبحانه ــ : «یَسأَلُونَکَ عَنِ الرُّوحِ» لیس فیه ما یدلّ علی أیّ هذه المسائل سألوا(۳)؟؛ إلاّ أنّه ــ تعالی ــ ذکر(۴) فی الجواب عن هذا السؤال قوله: «قُلِ الرُّوحُ مِن أَمرِ رَبِّی»، و هذا الجواب لا یلیق إلاّ بمسألتین من المسائل الّتی ذکرناها: إحدیهما: السؤال عن مهیّه الروح؛ و الثانیه: عن قدمها و حدوثها.

أمّا البحث الأوّل فهم قالوا: ما حقیقه الروح و ماهیّته؟، أ هو عبارهٌ عن أجسامٍ موجودهٍ فی داخل هذا البدن متولّدهٍ من امتزاج الطبایع و الأخلاط؟، أم(۵) هو عبارهٌ عن نفس هذا المزاج و الترکیب ؟، أو هو عبارهٌ عن أعراضٍ قائمهٍ(۶) بهذه الأجسام؟، أو هو عبارهٌ عن موجودٍ یغایر هذه الأشیاء؟؛ فأجاب اللّه تعالی ــ عنه بأنّه موجودٌ مغایر لهذه الأجسام و لهذه الأعراض. و ذلک لأنّ هذه الأجسام أشیاء تحدث من امتزاج الأخلاط و العناصر؛ و أمّا الروح فانّه لیس کذلک، بل هو جوهرٌ بسیطٌ مجرّدٌ لایحدث إلاّ بمحدثٍ؛ قوله «کُنْ

۱- ۱. کریمه ۸۵ الإسراء.

۲- ۲. المصدر: + أن یقال الأرواح.

۳- ۳. المصدر: علی أنّهم عن هذه المسائل سألوا أو عن غیرها.

۴- ۴. المصدر: + له.

۵- ۵. المصدر: أو.

۶- ۶. المصدر: عرض آخر قائم.

فَيَكُون»(۱).

و أمّا البحث(۲) الثانی: فهو إنّ لفظ الأمر قد جاء بمعنی الفعل، قال ـ تعالی ـ : «وَ مَا أَمرُ فِرعَونَ بِرَشِيدٍ»(۳)، و قال: « فَلَمَّا جَاءَ أَمرُنَا»(۴)، أی: فعلنا. فقوله: «قُلِ الرُّوحُ مِن أَمرِ رَبِّی»أی(۵): فعل ربّی. و هذا الجواب یدلّ علی أنّهم سألوه: انّ الروح قدیمةٌ أو حادثةٌ؟، فقال(۶): هی حادثةٌ و إنّما حصلت بفعل اللّه و تکوینه و ایجاده»(۷).

و قال أیضا: «انّ العلم الضروری حاصلٌ بأنّ هیهنا شیئا إلیه یشیر الانسان بقوله: «أنا». و إذا قال الانسان : « علمت و فهمت و أبصرت و سمعت و ذقت و شممت و لمست»(۸) فالمشارإلیه لکلّ أحدٍ بقوله: «أنا» إمّا أن یکون جسما، أو عرضا، أو مجموع الجسم والعرض، أو شیئا مغایرا للجسم و العرض، أو ما ترکّب من الجسم و العرض(۹)، أو من ذلک الشیء الثالث؛ فهذا ضبط معقول.

أمّا القسم الأوّل ـ و هو(۱۰) انّ الإنسان جسمٌ ـ : فذلک الجسم إمّا أن یکون هذه البنیه، أو جسماداخلاً فی هذه البنیه، أو جسما خارجا عنها؛ أمّا القائلون بأنّ الانسان عبارةٌ عن هذه البنیه المحسوسه و عن هذا الهیکل المجسّم(۱۱) المحسوس فهو جمهور المتکلّمین؛ و هؤلاء یقولون: انّ(۱۲) الإنسان لایحتاج تعریفه إلی ذکر حدٍّ أو رسمٍ، بل الواجب أن یقال: الانسان هو الجسم المبنی بهذه البنیه المحسوسه.

و اعلم! أنّ هذا القول عندنا باطلٌ.

ص : ۳۴۴

۱- ۱. وردت هذه الکریمه فی القرآن الکریم ۸ مرّات، فانظر کنموذجٍ: البقره ۱۱۷.

۲- ۲. المصدر: المبحث.

۳- ۳. کریمه ۹۷ هود.

۴- ۴. کریمتان ۶۶، ۸۲ هود.

۵- ۵. المصدر: + من.

۶- ۶. المصدر: + بل.

۷- ۷. راجع: «التفسیر الکبیر» ج ۲۱ ص ۳۷.

۸- ۸. المصدر: + و غضبت.

۹- ۹. المصدر: ـ أو ... العرض.

۱۰- ۱۰. المصدر: + أن یقال.

۱۱- ۱۱. المصدر: الجسم.

۱۲- ۱۲. المصدر: ـ انّ.

و أمّا(۱) القائلون بأنّ الانسان جسمٌ موجودٌ فی داخل البدن؛ فانّ منهم من قال: إنّ الدمّ هو الروح، بدليل انّه إذا خرج لزم الموت؛

و منهم من قال: انّ الروح عبارهٌ عن أجسامٍ نورانيّهٍ سماويّهٍ لطيفه الجوهر على طبيعه صوره الشمس، لايقبل التحليل و التبديل و لا التفرّق و التمزّق ــ كما مرّ فی تفسير قوله تعالی: «وَ نَفَختُ فِيهِ مِن رُوحِی»(۲) ــ . و أمّا انّ الانسان جسمٌ موجودٌ خارج البدن فلا أعرف أحدا ذهب إلى هذا القول.

أمّا القسم الثانی ــ و هو أن يقال: الانسان عرضٌ حالٌّ فی البدن ــ ، فهذا لا يقول به عاقلٌ؛ لأنّ من المعلوم بالضروره انّ الانسان جوهرٌ، لأنّه موصوفٌ بالعلم و القدره و التدبّر و التصرّف، و من كان كذلک كان جوهرا.

أمّا القسم الثالث ــ و هو أن يقال: الانسان موجودٌ ليس بجسمٍ و لا جسمانیٍّ ــ ، و هذا قول(۳) الإلآهيّين من الفلاسفه القائلين ببقاء النفس المثبتين للنفس معادا روحانيّا و ثوابا و عقابا(۴) روحانيّا. و ذهب إليه جماعهٌ عظيمهٌ من علماء المسلمين، مثل الشيخ أبیالقاسم الراغب الاصفهانی، و الشيخ أبیحامد الغزّالی ــ رحمهما اللّه ــ »(۵)؛ انتهی كلامه.

و الحقّ انّ الروح جوهرهٌ نورانيّهٌ و لطيفهٌ ربّانيّهٌ من عالم الأمر، فانّ للّه ــ تعالی ــ عوالم كثيره، كما جاء فی الخبر برواياتٍ مختلفهٍ. فقال فی بعض الروايات: «خلق اللّه ــ تعالی ــ ثلاثمأه و ستّين ألف عالم و مع ذلک جعلها محصورهً فی العالمين، و هما: عالم الخلق و الأمر»(۶)، كما قال ــ تعالی ــ : «أَلَا لَهُ الخَلقُ وَ الأَمرُ»(۷). فعبّر عن عالم الدنيا ــ و هو ما يدرک بالحواسّ

۱- ۱. هيهنا حذف المصنّف من كلام الفخر ما يقرب من أربع صفحات.

۲- ۲. كريمتان ۲۹ الحجر، ۷۲ صآ.

۳- ۳. المصدر: + أكثر.

۴- ۴. المصدر: + و حساباً.

۵- ۵. راجع: «التفسير الكبير» ج ۲۱ ص ۳۹، و المصنّف نقل هذه العبارات و حذف من بينها أكثر من خمس صفحات.

۶- ۶. لم أعثر عليه فی مصادر الروايه.

۷- ۷. كريمه ۵۴ الأعراف.

الخمس الظاهره ــ ، بالخلق، فهو الّذى خُلق للفناء؛ و عبّر عن الآخره ــ و هى ما يدرک بالحواسّ الخمس الباطنه، و هى العقل و القلب و السرّ و الروح و الخفىّ ــ بالأمر، فعالم الأمر هو الملكوت الّذى خلق من لاشىء. و هو الأوّليات العظام الّتى خلقها اللّه للبقاء ــ من الروح و العقل و القلم و اللوح و العرش و الكرسىّ و الجنّه و النار ــ .

و سمّى عالم الأمر أمرا، لأنّه أوجده اللّه بأمر «كن» من لا شىء بلاواسطه شىءٍ، كقوله: «خَلَقتُكَ مِن قَبلُ وَ لَم تَكُ شَيئا»(١). و سمّى عالم الخلق خلقا، لأنّه أوجده بالوسائط من شىءٍ، كقوله: «وَ مَا خَلَقَ اللَّهُ مِن شَيْءٍ»(٢). و من هنا تبيّن أنّ قوله ــ سبحانه ــ : «قُلِ الرُّوحُ مِن أَمرِ رَبِّى»(٣) انّما هو لتعريف الروح؛ يعنى انّه من عالم الأمر و البقاء، لامن عالم الخلق و الفناء، و انّه ليس للاستفهام. كما ظنّ جماعةٌ: انّ اللّه أبهم علم الروح على الخلق و استأثر لنفسه حتّى قالوا: «انّ النبىّ ــ صلّى اللّه عليه و آله و سلّم ــ لم يكن عالما به!»؛ و لم يعرفوا انّه جلّ منصب حبيب اللّه و نبيّه ــ صلّى اللّه عليه و آله و سلّم ــ من أن يكون جاهلاً بالروح، مع أنّهٌ عالم باللّه و قد منّ اللّه عليه بقوله: «وَ عَلَّمَكَ مَا لَم تَكُن تَعْلَم وَ كَانَ فَضلُ اللَّهِ عَلَيكَ عَظِيما»(۴). فانّ الروح الأمرىّ هو حقيقه ذاته المقدّسه، لأنّ حقيقه الواجبيّه أوّل ما اقتضت بالمشيّه الذاتيّه هو جوهرٌ قدسىٌّ تسمّى بالروح الأعظم و العقل الأوّل و القلم الأعلى و الحقيقه المحمّديه ــ على ما وردت به الأحاديث النبويّه و نطقت به الحكمه الإلآهيّه ــ ؛ فكيف لايعرف هو ذاته و نفسه و قال: «من عرف نفسه فقد عرف ربّه»(۵)؟!، فكيف يجوز أن يقال: انّه لم يعرف نفسه ولا ربّه؟!.

و أمّا سكوته عن جواب سؤال الروح و توقّفه لانتظار الوحى حين سألته اليهود، فلغموضٍ يرى فى معناه و دقّهٍ لايفهمها اليهود ــ لبلاده طباعهم و قساوه قلوبهم ــ ؛ فانّه

١- ١. كريمه ٩ مريم.

٢- ٢. كريمه ١٨۵ الأعراف.

٣- ٣. كريمه ٨۵ الإسراء.

۴- ۴. كريمه ١١٣ النساء.

۵- ۵. قد تكلّمنا حول هذا الحديث و سنده، راجع: ص ۶٩ التعليق ١.

«مَا يَعقِلُهَا إِلاّ العَالِمُونَ»(۱). و هم أرباب السلوك و السائرون إلى اللّه، فانّهم لمّا عبروا عن النفس و صفاتها و وصلوا إلى حريم القلب عرفوا النفس بنور القلب؛ و لمّا عبروا بالسرّ عن القلب و صفاته و وصلوا إلى مقام السرّ عرفوا بعلم السرّ القلب؛ و إذا عبروا عن السرّ و وصلوا إلى عالم الروح عرفوا بنور الروح السرّ؛ و إذا عبروا عن عالم الروح و وصلوا إلى منزل الخفيّ عرفوا بشواهد الحقّ الروح؛ و إذا عبروا عن منزل الخفيّ و وصلوا إلى ساحل بحر الحقيقه عرفوا بأنوار مشاهدات الجمال الخفيّ؛ و إذا فنوا بسطوات تجلّى صفات الجلال عن أنانيّه الوجود و وصلوا إلى لجّه بحر الحقيقه كوشفوا بهويّه الحقّ ــ تعالى ــ ؛ و إذا استغرقوا فى بحر الهويّه و ابقوا ببقاء الألوهيّه عرفوا اللّه باللّه، و وجدوه حين وجدوه. هذا أوان إرائه ماهيّه كلّ شىءٍ كما هى.

و قد تحقّق للعبد مقام «كنت له سمعا و بصرا و لسانا و يدا» مصداق قرب النوافل، كما فى الحديث: «انّ العبد يتقرّب إليّ بالنوافل» ــ الّذى مرّ(۲) ــ . ففى هذه الحاله كيف يبقى لمعرفه الروح خطرٌ عند من هذا حاله و هو مع هذه الرتبه العليّه و الموهبه السنيّه دون مرتبه الرساله؟!؛ فاذا كان هذا حال العارفين و السائرين، فكيف بحال سيّد المرسلين و خاتم النبيّين و حبيب ربّ العالمين و أفضل الأوّلين و الآخرين ــ عليه صلوات اللّه و جميع مخلوقاته أجمعين ــ ؟!.

فعُلم ممّا ذكر أنّ الانسان فى الحقيقه أمرٌ وراء هذا البدن المحسوس، و هو من عالم الملكوت. و به قوام هذا البدن، و هو ليس من جنس شىءٍ من أجزائه. فانّ فى اهاب كلّ حيوانٍ كاملٍ حيوانا آخر من عالم الغيب هو فى الحقيقه يسمع و يرى و يشمّ و يذوق و يلمس و يبطش و يمشى؛ ولهذا يفعل هذه الأفاعيل و إن ركدت هذه القوى و الحواسّ البدنيّه منه ــ كما فى النوم و الإغماء و السكر ــ ، فله فى ذاته هذه المشاعر و الآلآت من غير غورٍ. إلاّ أنّها ليست ثابتةً فى عالم الحسّ و الشهاده وهذه المشاعر الظاهره بمنزله ظلالٌ

۱- ۱. كريمه ۴۳ العنكبوت.

۲- ۲. راجع: ص ۲۸۸ التعليق ۳.

لتلک؛ و کـذلک هـذا البـدن الظـاهر بمنزله قشـرٍ و غلاـفٍ و قالبٍ لـذلک البـدن. و إنّما حیاه هـذه کلّها بـذاک، و هو الحیوان بالـذّات؛ و إلیه الاشـاره بقوله ــ عزّوجلّ ــ : «ثُمَّ أَنشَأْنَاهُ خَلْقا آخَرَ»(۱)؛ و فی حـقّ آدم: «وَ نَفَختُ فِیهِ مِن رُوحِی»(۲)؛ و فی حقّ عیسی: «وَ کَلِمَتُهُ أَلْقَاهَا إِلَی مَریَمَ وَ رُوحٌ مِنهُ»(۳).

و هذه الاضافه یؤذن علی شرف هذه النفس و کونها عریّهً عن عالم الأجرام، قال ــ تعالی ــ : «یَا أَیَّتُهَا النَّفسُ المُطمَئِنَّهُ * ارْجِعِی إِلَی رَبِّکِ»(۴)، و الرجوع یدلّ علی السابقه.

و روی الشیـخ الطبرسـیّ فی کتاب الإحتجاج عن الصادق ــ علیه السلام ــ انّه قال: «الروح لایوصف بثقلٍ و لا خفّهٍ، و هی جسمٌ دقیقٌ جـدّا لیس قالبا کثیفا. و هی بمنزله الریـح فی الزقّ، فاذا نفخت فیه امتلأ الزقّ منها فلایزید فی وزن الزقّ ولُوجُها و لاینقصـه خروجُها. و کذلک الروح لیس لها وزنٌ ولا ثقلٌ.

قیل: فیتلاشی الروح بعد خروجه من قالبه أم هو باقٍ ؟

قال: بل هو باقٍ إلی وقت ینفخ فی الصور، فعند ذلک تبطل الأشیاء و تفنی، فلاحسّ و لامحسوس. ثمّ أعیدت الأشیاء کما بدأها مدبّرها، و ذلک أربعمائه سنه لیست فیها الخلق، و ذلک بین النفختین»(۵).

و قال أیضا: «انّ الروح مقیمهٌ فی مکانها، روح المحسن فی ضـیاءٍ و فسـحهٍ، و روح المسـیء فی ضیقٍ و ظلمهٍ، و البدن یصیر ترابا ــ ... الحدیث ــ »(۶).

و فی روایهٍ أخری قـال: «و بهـا یؤمر البـدن و ینهی و یُصـابُ و یعاقب و قـد تفارقه و یلبسـها اللّه ــ سـبحانه ــ غیره کما تقتضـیه حکمته»(۷).

قوله ــ علیه السلام ــ : «و قد تفارقه و یلبسها اللّه غیره» صریحٌ فی أنّها مجرّدهٌ عن البدن

۱- ۱. کریمه ۱۴ المؤمنون.

۲- ۲. کریمتان ۲۹ الحجر، ۷۲ صآ.

۳- ۳. کریمه ۱۷۱ النساء.

۴- ۴. کریمتان ۲۸، ۲۷ الفجر.

۵- ۵. راجع: «الاحتجاج» ج ۲ ص ۲۴۴، و الحدیث نقله المصنّف من غیر تقییدٍ بألفاظه، فراجعه.

۶- ۶. راجع: نفس المصدر و المجلّد ص ۲۴۶.

۷- ۷. راجع: «بحار الأنوار» ج ۶۱ ص ۳۶.

مستقلّهٌ، و أن ليس المراد بها الروح البخاریّ.

و أمّا اطلاق الجسم علیها فلأنّ نشأه الملکوت أیضا جسمانیّهٌ من حیث الصوره و إن کانت روحانیّهً من حیث المعنی و غیر مدرکهٍ بهذه الحواس الظاهره. و روی محمّد بن الحسن الصفّار فی بصائر الدرجات عنه _ علیه السلام _ أیضا انّه قال: «مثل(۱) المؤمن و بدنه کجوهرٍ فی صندوقٍ إذا أخرجت الجوهره منه طرح الصندوق و لم یعبأ به»؛

و قال: «انّ الأرواح لاتمازج البدن ولاتداخله، إنّما هی کالکلّ للبدن محیطهٌ به»(۲).

و ممّا یدلّ علی ذلک دلالهً واضحهً أنّ بدن الانسان دائم الذوبان و السیلان بعکوف الحراره الغریزیّه علی التحلیل و التنقیص، و ذاته منذ الصبا باقیهٌ؛ فهو هو بروحه لاببدنه. و إلی هذا أشیر فیما روی عن الصادق _ علیه السلام _ فی قوله _ سبحانه _ : « کُلَّمَا نَضِجَتْ جُلُودُهُم بَدَّلْنَاهُمْ جُلُودا غَیرَهَا لِیَذُوقُوا العَذَابَ»(۳)، حیث سئل: «ماذنب الغیر ؟

قال: ویحک!، هی هی و هی غیرها»(۴)؛ فافهم و اغتنم.

ثمّ اعلم ! أنّ روح الانسان متعدّدٌ _ کما تضمّنه حدیث جابر عن الباقر، علیه السلام(۵) _ ، خمسهٌ للمقرّبین :

روح القدس، و به علموا جمیع الأشیاء؛

و روح الإیمان، و به عبدواللّه ؛

و روح القوّه، و به جاهدوا العدوّ و عالجوا المعاش ؛

و روح الشهوه، و به أصابوا لذّه الطعام و النکاح ؛

و روح البدن، و به یدبّون و یدرجون.

و أربعهٌ لأصحاب الیمین، لفقد روح القدس عنهم؛ و ثلاثهٌ لأصحاب الشّمال و الدوّاب،

۱- ۱. المصدر: + روح.

۲- ۲. راجع: «بصائر الدرجات» ص ۴۶۳.

۳- ۳. کریمه ۵۶ النساء.

۴- ۴. راجع: «بحار الأنوار» ج ۷ ص ۳۸.

۵- ۵. راجع: «بحار الأنوار» ج ۲۵ ص ۶۵. و أشار إلیه المحدّث المحقّق الجزائری أیضاً، راجع: «نور الأنوار» ص ۱۸.

لفقد روح الإيمان عنهم.

فطائفةٌ من النـاس ليس لهم من النفوس إلاّ الحيوانيّه، فهم الانسان المحسوس يأكلون و يشربون و ينكحون، و ليس لهم ادراكٌ سوى المحسوسات، فاذا ماتوا فاتوا ؛

و طائفةٌ نفوسهم أعلى رتبةً من هؤلاء، لأنّها ناطقةٌ مدركةٌ للمعقولات، و هم أصحاب القلوب ؛

و طائفةٌ نفوسهم أجلّ و أعلى من هاتين الطائفتين، و هم الّذين وصلوا إلى مقام الروح و صارت نفوسهم روحا محضا و عقلاً صرفا، سواءٌ كانوا فى أوّل الفطره كذلك _ كبعض الأنبياء _ ، أو بعد السير و السلوك _ كسائر الأنبياء، عليهم السلام _ .

و ممّا يدلّ على اختلاف جواهر النفوس من الخبر ما روى مرفوعا عن كميل بن زياد، قال: «سألت مولانا أميرالمؤمنين _ عليه السلام _ ، فقلت: يا أميرالمؤمنين !، أريد أن تعرّفنى نفسى؛

قال: يا كميل! و أىّ الأنفس تريد أن أعرّفك؟

قلت: يا مولاى ! و هل هى إلاّ نفسٌ واحدةٌ؟!

قال: يا كميل ! إنّما هى أربعةٌ: الناميه النباتيّه، و الحسّيه الحيوانيّه، و الناطقه القدسيّه، و الكلّيه الإلآهيّه؛ و لكلّ واحدٍ من هذه خمس قوى و خاصيّتان :

فالناميه النباتيّه لها خمس قوى: جاذبةٌ، و ماسكةٌ، و هاضمةٌ، و دافعةٌ، و مربّيه؛ و لها خاصيّتان: الزياده و النقصان. و انبعاثها من الكبد؛

و الحسّيه الحيوانيّه لها خمس قوى: سمعٌ، و بصرٌ، و شمٌّ، و ذوقٌ، و لمسٌ؛ و لها خاصيّتان: الشهوه، و الغضب. و انبعاثها من القلب ؛

و الناطقه القدسيّه لها خمس قوى: فكرٌ، و ذكرٌ، و علمٌ، و عملٌ، و نباهةٌ؛ و ليس لها انبعاثٌ. و هى أشبه الأشياء بالنفوس الملكيّه. و لها خاصيّتان: النزاهه، و الحكمه ؛

و الكلّيه الإلآهيّه لها خمس قوى: بقاءٌ فى فناءٍ، و نعيمٌ فى شقاءٍ، و عزٌّ فى ذلٍّ، و فقرٌ فى غنىً، و صبرٌ فى بلاءٍ. و لها خاصيّتان: الرضا، و التّسليم. و هذه الّتى مبدأها من اللّه و إليه تعود؛

قال اللّه تعالى ـ : «وَ نَفَخْتُ فِيهِ مِن رُوحِى»(۱)، و قال: «يَـا أَيَّتُهَا النَّفسُ المُطمَئِنَّةُ * ارْجِعِى إِلَى رَبِّكِ»(۲)؛ و العقل وسط الكلّ»(۳). و هذا الحديث ممّا أخرجه الشيخ البهايى فى الكشكول(۴).

أقول: النفسان الأخيرتان ليستا فى كثيرٍ من أفراد الإنسان ـ كما مرّ فى حديث جابر ـ .

و ما روى أيضا إنّ أعرابيا سأل أميرالمؤمنين ـ عليه السلام ـ عن النفس، فقال له: «عن أىّ النفس تسأل ؟

فقال: يا مولاى! هل النفس أنفسٌ عديدةٌ ؟ !

فقال ـ عليه السلام ـ : نعم نفسٌ ناميةٌ نباتيّةٌ، و نفسٌ حسّيّةٌ حيوانيّةٌ، و نفسٌ ناطقةٌ قدسيّةٌ، و نفسٌ إلآهيّه ملكوتيّةٌ كلّيةٌ.

قال: يا مولاى !، ما النباتيّه؟

قال: قوّةٌ أصلها الطبائع الأربع، بدو ايجادها عند مسقط النطفه. مقرّها الكبد، مادّتها من لطائف الأغذيه، فعلها النموّ و الزياده، و سبب فراقها اختلاف المتولّدات. فاذا فارقت عادت إلى ما منه بدأت عود ممازجةٍ لا عود مجاورةٍ.

فقال: يا مولاى! و ما النفس الحيوانيّه؟

قال: قوّةٌ فلكيّةٌ و حرارةٌ غريزيّةٌ أصلها الأفلاك. بدو ايجادها عند الولاده»(۵).

قال جالينوس: «النفوس ثلاثةٌ: النطقيه، و متعلّقها الدماغ؛

و النفس الغضبيّه، و متعلّقها القلب؛

و النفس الشهوانيّه، و متعلّقها الكبد».

و ذهب أرسطو و من تبعه إلى أنّ النفس واحدةٌ(۶) و تنبعث منها قوى مختلفةٍ كثيرةٍ

۱- ۱. كريمتان ۲۹ الحجر، ۷۲ صآ.
۲- ۲. كريمتان ۲۸، ۲۷ الفجر.
۳- ۳. راجع: «بحار الأنوار» ج ۶۱ ص ۸۵.
۴- ۴. راجع: «الكشكول» ج ۱ ص ۴۹۵.
۵- ۵. ما وجدته، لا فى «نهج البلاغه» و لا فى «بحار الأنوار» و لا فى غيرهما من المصادر.
۶- ۶. راجع: «الحكمه المتعاليه» ج ۹ ص ۵۷.

بحسب الأفعال المختلفه؛ و هذا هو الحقّ الّذى لا شكّ فيه.

و فى رساله تركيب الجسد من إخوان الصّفاء: «إنّ النفس واحدهٌ بالذات، و إنّما تقع عليها الأسماء بحسب ما يظهر منها من الأعمال. و ذلك انّها إذا فعلت فى الجسم الاغتذاء و النموّ تسمّى النفس النباتيّه؛ و إذا فعلت فيه الحسّ و الحركه تسمّى النفس الحيوانيّه؛ و إذا فعلت فيه الفكر و التمييز سمّيت الناطقه»(۱).

و الحقّ أنّ النفس واحدهٌ، كما قال ـ تعالى ـ : «هُوَ الَّذِى خَلَقَكُم مِن نَفسٍ وَاحِدَهٍ»(۲)؛ و هذه الأعضاء و الجوارح مراتب تنزّلها و أظلالها، كما هو مذهب الحقّ. و على هذا يوجّه الأحاديث المذكوره؛ فتدبّر.

و فى نسخه ابن ادريس: «لكلّ زوجٍ» ـ بالزاء المعجمه و الجيم المعجمه بعد الواو ـ . «الزوج »: ما يكون له نظيرٌ و ما قابل الفرد. قال ابن دريد: «و الزوج: كلّ اثنين، ضدّ الفرد»(۳)، و تبعه الجوهرى(۴). أو الصنف، أو النوع لكلّ شىءٍ ـ كماقاله ابن الأثير(۵) ـ . فالمعنى على الأوّل: جعل لكلّ واحدٍ من الزوجين منهم قوّتا معلوما، فانّه ـ تعالى ـ كلّ شىءٍ خلقه من الأشياء جعله زوجين، كما قال ـ سبحانه ـ : «وَ مِن كُلِّ شَىْءٍ خَلَقنَا زَوجَينِ»(۶)، ليعرّف أن لاثانى له يكون معه زوجا.

قال بعض العرفاء: «انّ الروح الانسانى لو لم يجعل منه زوجه ـ و هو القلب ـ ليسكن إليه،

۱- ۱. راجع: «رسائل إخوان الصفاء» ج ۲ ص ۳۸۷، مع تغييرٍ.

۲- ۲. كريمه ۱۸۹ الأعراف.

۳- ۳. قال ابن دريد: «و الزوج زوج المرأه، و المرأه زوج الرجل، و كلّ اثنين زوجٌ»، راجع: «جمهره اللغه» ج ۲ ص ۹۲ القائمه ۲.

۴- ۴. قال: «و الزوج خلاف الفرد، يقال: زوج أو فرد»، راجع: «صحاح اللغه» ج ۱ ص ۳۲۰ القائمه ۲.

۵- ۵. قال: «الأصل فى الزوج الصنف و النوع من كلّ شىءٍ»، راجع: «النهايه» ج ۲ ص ۳۱۷. و انظر أيضاً: «الفرائد الطريفه» ص ۱۲۶، «شرح الصحيفه» ص ۷۹.

۶- ۶. كريمه ۴۹ الذاريات.

لما سكن فی القالب».

و علی الثانی: «لکلّ نوعٍ و صنفٍ» ــ کما فسّروا «الأزواج» فی قوله تعالی : «أَلَّذِی خَلَقَ الأَزوَاجَ کُلَّهَا»(۱) أی: الأنواع و الأصناف(۲)، لانّ کلّ ممکنٍ زوجٌ ترکیبیٌّ من الوجود و المهیّه، أو النفس و البدن، أو الصوره و المادّه، أو الفصل و الجنس ــ .

<و «القوت» ــ بالضمّ ــ : ما یؤکل لیمسک الرمق. و منه الحدیث: «اللهمّ اجعل رزق آل محمّدٍ قوتا»(۳)، أی: بقدر ما یمسک الرمق من المطعم. و فی الدعاء من طریق العامّه: «و جعل لکلٍّ منهم قیتةً مقسومةً من رزقه»(۴)، و هی فعلةٌ من القوت ــ کمیته من الموت ــ (۵)>.

و قیل: «المراد بالقوت الرزق مطلقا، روحانیّا کان أو جسمانیّا ».

و لا اعتبار بنسخه «قوّتا» ــ بتشدید الواو مقابلاً للضعف ــ ، لأنّ رسم الخطّ لایساعدها.

و قوله: «معلوما»، أی: باعتبار الجنس و مقسوما باعتبار القدر و النوع، أو المعلوم الوصف و القدر و الوقت و القسمه ــ حسب ما تقتضیه الحکمه و تستدعیه الاراده التابعه لها ــ . و فی نسخةٍ قدیمةٍ: «و جعل لکلّ ذی روحٍ »؛ و هو ظاهر المعنی.

<قوله: «من رزقه»، إمّا متعلّقٌ بجعل، أو بقوله: مقسوما.

و «من» یحتمل أن تکون ابتدائیّةً، و بیانیّةً، و تبعیضیّةً.

و الضمیر إمّا راجعٌ إلی اللّه ــ تعالی ــ ، فیکون من باب اضافه الشیء إلی فاعله باعتبار

ص : ۳۵۳

۱- ۱. کریمه ۱۲ الزخرف.

۲- ۲. قال القرطبی: «قال سعید بن جبیر: أی الأصناف کلّها»، راجع: «تفسیر القرطبی» ج ۱۶ ص ۶۵. و أمّا غیره من المفسّرین فلم أجد لهم نصّیاً علی هذا المعنی، فانظر: «مجمع البیان» ج ۹ ص ۷۰، «التفسیر الکبیر» ج ۲۷ ص ۱۹۷، «التبیان» ج ۹ ص ۱۸۵، «تفسیر البیضاوی» ص ۶۴۷.

۳- ۳. راجع: «بحار الأنوار» ج ۷۲ ص ۱۰.

۴- ۴. لم أعثر علیه فی طرقهم، نعم أورده ابن الأثیر فی شرح لفظه «قوت»، راجع: «النهایه» ج ۴ ص ۱۱۹.

۵- ۵. قارن: «ریاض السالکین» ج ۱ ص ۲۷۶.

أنّ خلقه و تعيينه و تقسيمه منه ــ سبحانه ــ ليثق(۱) الانسان بوصول ما قدّره اللّه إليه فيكفّ عن الحرص و الهلع فی طلبه؛ أو إلی «الروح »، فيكون من باب اضافه الشیء إلی صاحبه، بيانا لعنايته و تمليكه ما يحتاج إليه.

و «الرزق» فی اللغه: العطاء(۲)، و يطلق علی النصيب المعطی، نحوذبح ورعی ــ بالكسر ــ للمذبوح و المرعی(۳)>.

و قيل: هو الحظّ مطلقا؛ قال ــ تعالی ــ : «وَ تَجعَلُونَ رِزقَكُم أَنَّكُم تُكَذِّبُونَ»(۴)، أی: حظّكم و نصيبكم(۵).

و قيل: هو بالفتح مصدرٌ، و بالكسر اسمٌ. والعرف خصّصه بما ينتفع به الحيوان، يأكل أو يستعمل.

و قيل: هو ما يملكك ؛

و هو باطلٌ !، لأنّ الانسان قد يقول: «اللّهمّ ارزقنی ولدا صالحا، أو زوجةً صالحةً» و هما ليسا بمملوكين له؛ و كذا يقول: «اللهمّ ارزقنی عقلًا أعيش به»، والعقل ليس بمملوكٍ؛ و أيضا البهيمه لها رزقٌ و ليس لها ملكٌ.

و قال حكيمٌ: الرزق ما يعطی المالك لمملوكه قدر ما يكفيه ؛

و قال عالمٌ: الرزق تهيئه أسباب المعايش ؛

و قيل: هو ما قسّم للعبد من صنوف ما يحتاج إليه من المطعومات و الملبوسات و نحوهما؛

و قيل: هو ما لايزيده الطلب و لاينقصه الترك.

قيل لبعضهم: «من أين رزقك ؟

قال: من خزائن ليس عليها حجابٌ و معادن شتّی مفتّحه الأبواب».

ص : ۳۵۴

۱- ۱. المصدر: إلی فاعله تأكيدا لجعله أو قسمته ليثق.

۲- ۲. انظر: «صحاح اللغه» ج ۴ ص ۱۴۸۱ القائمه ۱.

۳- ۳. قارن: «رياض السالكين» ج ۱ ص ۲۷۷.

۴- ۴. كريمه ۸۲ الواقعه.

۵- ۵. و قال الجوهری بعد أن ذكر الكريمه: «أی شكر رزقكم»، راجع: نفس المصدرالمتقدّم ذكره.

و قال بعض العرفاء: «الشکّ فی الرزق و الشرک فی التوحید کلاهما واحدٌ »؛ فسمع ذلک بعض الحکماء، فقال: العاقل لایشکّ فی أصل الرزق، و انّه یعتقد أنّ رازقه هو اللّه ــ سبحانه ــ و انّه قادرٌ علی ایصاله إلیه؛ و لکن شکّه فیما وراء ذلک، فانّه یتمنّی أن یعلم أنّ رزقه من أین یأتی و کیف یأتی و متی یأتی؟!، و ذلک غیبٌ محجوبٌ عنه».

<و الأشاعره یقولون: هو ما انتفع به حیٌ ــ سواءٌ کان بالتغذّی، أو غیره؛ مباحا کان أو حراما(۱) ــ ».

و ربّما قال بعضهم: «هو ما یتربّی به الحیوانات من الأغذیه و الأشربه، لا غیر»(۲)؛

قال الآمدیّ: «و التعویل علی الأوّل»(۳)>.

و قیل: «عبارهٌ عن تمکین الحیوان من الانتفاع ».

و هذا مذهب أبی الحسین البصری و سائر المعتزله. و لهذا ذهبوا إلی أنّ الحرام لایکون رزقا(۴). و ذلک لأنّهم استحالوا من اللّه أن یمکّن من الحرام؛ بدلیل أنّه <منع من الانتفاع به و أمر بالزجر عنه.

قالوا: «هو ما صحّ انتفاع الحیوان به من التغذّی أو غیره، و لیس لأحدٍ منعه منه»(۵). فلایکون الحرام رزقا عندهم(۶). و بقوله ــ تعالی ــ : «وَ مِمَّا رَزَقْنَاهُم یُنفِقُونَ»(۷)، حیث أسند الرزق إلی نفسه ایذانا بأنّهم ینفقون من الحلال الطیّب الطلق، فانّ انفاق الحرام بمعزلٍ عن

ص : ۳۵۵

---

۱ - ۱. قال القوشجی : «... فیدخل فیه رزق الإنسان و الدواب و غیرهما من المأکول و غیره، مباحاً أو حراماً»، راجع: «الشرح الجدید علی التجرید» ص ۳۵۷ السطر ۱. و انظر أیضاً: «اللوامع الإلآهیّه» ص ۲۳۱، «الفرائد الطریفه» ص ۱۲۸.

۲- ۲. کما حکاه القوشجی، راجع: نفس المصدر المتقدّم ذکره.

۳- ۳. قارن: «ریاض السالکین» ج ۱ ص ۲۷۷.

۴- ۴. راجع: «الذخیره فی علم الکلام» ص ۲۶۹.

۵- ۵. قال المرتضی بعد أن فرغ من تعریف الرزق: «و البهیمه مرزوقهٌ علی هذا الحدّ، لانّ کلّ شیءٍ صحّ أن ینتفع به و لم یکن لغیرها منعها منه فهو رزقٌ لها»، راجع: نفس المصدر المتقدّم ذکره ص ۲۶۷.

۶- ۶. انظر: «اللوامع الإلآهیه» ص ۲۳۰.

۷- ۷. تکرّرت هذه الکریمه فی القرآن الکریم ۶ مرّات، فانظر کنموذجٍ: ۳ البقره.

ایجاب المدح.

و بقوله ــ تعالی ــ : «قُل أَرَأَیتُم مَا أَنزَلَ اللَّهُ لَکُم مِن رِزقٍ فَجَعَلتُم مِنهُ حَرَاما وَ حَلاَلاً»(۱)، حیث ذمّ المشرکین علی تحریم ما رزقهم اللّه(۲)>، إذ قد بیّن انّ من حرّم رزق اللّه فهو مفترٍ علیه، فثبت أنّ الحرام لایکون رزقا.

و بما رووه عن صفوان بن أمیّه، قال: «کنّا عند رسول اللّه ــ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم ــ إذ جاء عمرو بن قرّه، فقال: یا رسول اللّه !، إنّ اللّه کتب علیَّ الشقوه، فلا أرانی أرزق إلّا من دفّی بکفّی، فأْذَن لی فی الغناء من غیر فاحشهٍ؛

فقال رسول اللّه ــ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم ــ لا آذن لک، ولا کرامهً و لا نعمهً، کذبت یا عدوّ اللّه !، لقد رزقک اللّه طیّبا فاخترت ما حرّم اللّه علیک من رزقه مکان ما أحلّ اللّه لک من حلاله. أما أنّک لو قلت بعد هذه النوبه ضربتک ضربا شدیدا»(۳).

و الجواب: أمّا عن الأوّل: فبأنّ المنع الشرعیّ للأکل الحرام لاینافض انسباق القدری لبعض الأشخاص إلیه. و تحقیق هذا المقام یحتاج إلی مسلکٍ آخر غیر علم الکلام.

و أمّا عن الثانی: فبأنّ اسنــاد الرزق إلی اللّه علی سبیل الترغیب و التحریض علی الانفاق و إن کان الحرام رزقا أیضا ــ کما یقــال: «یا خالق العرش و الکرسی، و یا خالق الکلاب و الخنازیر» ــ ؛ کقوله: «یَشرَبُ بِهَا عِبَادُ اللَّهِ»(۴)، فخصّ العباد بالمتّقین، و الکفّار من العباد؛

و عن الثالث: بأنّ الذمّ للمشرکین لأجل أنّهم حرّموا ما أحلّ اللّه من الرزق ؛

و أمّا عن الرابع: فبأنّ الخبر حجّهٌ علیکم لاـ لکم !، لأنّ قوله ــ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم ــ : «فاخترت ما حرّم اللّه علیک من رزقه» صریحٌ فی أنّ الرزق قد یکون حراما(۵).

۱- ۱. کریمه ۵۹ یونس.

۲- ۲. قارن: «ریاض السالکین» ج ۱ ص ۲۷۸.

۳- ۳. راجع: «سنن ابن ماجه» ج ۲ ص ۸۷۱ الحدیث ۹، «بحار الأنوار» ج ۵ ص ۱۵۰.

۴- ۴. کریمه ۶ الإنسان.

۵- ۵. هکذا أجاب المصنّف عمّا استدلّ به المعتزله علی صحّه قولهم، و هذا غریبٌ جدّاً، و لیس هیهنا مجال البحث عنه. و لکنّه لو مشی علی ممشی المحقّقین کان أحسن و ألیق، فمثلاًـ فی الحدیث اطلاق الحرام علی الرزق من باب المشاکله حیث قال السائل: «فلا أرانی أرزق»، کما فی قوله ــ تعالی ــ : (وَ مَکَرُوا وَ مَکَرَ اللَّهُ). و لتفصیله انظر: «ریاض السالکین» ج ۱ ص ۲۷۹.

و استدلّ بعض الأشاعره بأنّ الحرام لو لم يكن رزقا لم يكن المتغذّى به طول عمره مرزوقا؛ و ليس كذلك، لقوله ــ تعالى ــ : «وَ مَا مِن دَابَّهٍ فِي الأَرضِ إِلاَّ عَلَى اللَّهِ رِزقُهَا»(۱).

أقول: هذا الاستدلال ضعيفٌ، لمنع تحقّق مادّه النقض، إذ ما من حيوان إلاّ و له رزقٌ من الحلال و لو فى بعض الأوقات ــ كما عند كونه فى بطن أمّه ــ .

و قيل: «أجيب عنه بأنّ الرزق عند المعتزله أعمّ من الغذاء، و هم لم يشترطوا الانتفاع بالفعل، فالمتغذّى طول عمره بالحرام إنّما يرد النقض به لو لم ينتفع مدّه عمره بشىءٍ انتفاعا محلّلاً ــ حتّى شرب الماء و التنفّس فى الهواء ــ ، بل و لاتمكّن من الانتفاع بذلك أصلاً، و ظاهرٌ انّ هذا ممّا لايمكن أن يوجد.

و أيضا فلهم أن يقولوا: لومات حيوانٌ قبل أن يتناول شيئا محلّلاً ـ و لامحرّما يلزم أن يكون غير مرزوقٍ، فما هو جوابكم فهو جوابنا»(۲)؛ انتهى.

أقول: و الحقّ انّ النزاع فى هذه المسأله يرجع إلى محض اللّغه، و هو انّ الحرام هل يسمّى رزقا، أم لا؟ و لامجال للدليل العقلى فى الألفاظ.

و اعلم ! أنّ الرزق كلّه من قبل اللّه لا ـ من قبل غيره، لانّه من ضروريّات بقاء الانسان و الحيوان، فهو مقدّرٌ بتقدير اللّه مضمونٌ بضمانه.

و البرهان عليه من طريق العقل: انّه ــ تعالى ــ يعلم ذاته و ما يوجب ذاته على الترتيب الأقدم فالأقدم ــ ... ، و هكذا إلى أدنى المراتب ــ . فهو قد عقل جميع الموجودات من جهه عقله لذاته، لأنّ عقله لذاته علّه ما يقتضيه ذاته، و إن كان بالقصد الثانى . و كلّ ما يعقله لابدّ أن يوجده، لأنّ علمه علمٌ فعلىٌّ ــ لأجل كون علمه عين ذاته ــ ، فقد ترتّب وجود جميع

۱- ۱. كريمه ۶ هود.

۲- ۲. هذا قول العلاّمه المدنى، راجع: «رياض السالكين» ج ۱ ص ۲۷۹.

الموجودات من علمه بذاته و بما يوجبه ذاته من المبدعات و الكائنات؛ لانّ اللّه ـ تعالى ـ وجود الكلّ من ذاته. فكما أنّ تعقّله لذاته لايجوز أن يتغيّر، فكذلك تعقّله لكلّ ما يترتّب عن ذاته. فكلّ ما يعقل وجوده عن ذاته و عن عقله لذاته لايجوز أن يتغيّر، بل يجب وجود كلّ ذلك على الوجه الّذى عقله. و وجود أنواع الحيوانات و بقاؤها متعقّلٌ له ـ تعالى ـ بلاشكٍّ فيه، و لا خلاف فيه من أحدٍ من العقلاء ـ و خصوصا وجود النوع الانسانى و بقائه ـ ، فيجب وجود هذا النوع و بقائه؛ و كذا سائر الأنواع الحيوانيّه المتوالده. و لمّا كان وجود النوع إنّما يبقى مستحفظا بتعاقب أشخاصه و بلوغ كلّ شخصٍ منها إلى كماله الّذى يمكن به أن يولد شخصٌ آخر مثله، و بلوغه إلى ذلك الكمال لايمكن إلّا ببقائه مدّةً يصل فيها إليه، و بقائه تلك المدّه لايمكن إلّا بما به قوام حياه البدن من الرطوبات الغريزيّه الّتى هى أبدا إلى التحلّل و الذوبان و النقصان بواسطه استيلاء الحرارات الداخليّه و الخارجيّه عليها، فيحتاج فى تحلّلها و ذوبانها و نقصانها فى كلّ لحظهٍ إلى البدل، و هو الرزق الصورى؛ فقوام الحياه البدنيّه بالرزق .

و لمّا تقرّر انّه ـ تعالى ـ يعقل وجود الكلّ من ذاته و ينال أسبابها و عللها من ذاته، و وجود ما يعقله من ذاته واجبٌ، و تعقّل بقاء النوع الإنسانىّ ببقاء الأشخاص و تناسلهم، و تعقّل تناسلهم ببقاء كلّ شخصٍ مدّةً، و تعقّل بقاء كلّ شخصٍ مدّةً بما به قوام حياته، و هو الرزق ـ و الرزق إنّما يكون من النبات و الحيوان، كالخبز و اللّحم و الفواكه و الحلاوى ـ فوجب أن يكون الرزق مضمونا بتقدير الرؤوف الرحيم؛ و لذلك قال: «وَ فِی السَّمَاءِ رِزقُكُم وَ مَا تُوعَدُونَ * فَوَ رَبِّ السَّمَاءِ وَ الأَرضِ إِنَّهُ لَحَقٌّ مِثلُ مَا أَنَّكُم تَنطِقُونَ»(۱). قال البيضاوى: «أى: مثل نطقكم، كما انّه لاشكّ لكم فى أنّكم تنطقون ينبغى أن لا تشكّوا فى تحقّق ذلك»(۲).

أقول: و يحتمل أن يكون التشبيه من حيث اتّصال النطق و فيضان المعانى من المبدء بقدر الحاجه من غير علمه بموضوعه و محلّ وروده؛ فيكون التشبيه أكمل.

ص : ۳۵۸

۱- ۱. كريمتان ۲۲، ۲۱ الذاريات.

۲- ۲. راجع: «تفسير البيضاوى» ص ۶۹۱.

و روی الحمیری عن ابن ظریف عن الحسین بن علوان عن جعفر عن أبیه، قال: «قال رسول اللّه _ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم _ : انّ الرزق لینزل من السماء إلی الأرض علی عدد القطر و(۱) المطر إلی کلّ نفسٍ بما قدّر لها، و لکنّ اللّه فضّالٌ(۲)؛ فاسألو اللّه من فضله»(۳).

و عن العیّاشی، عن اسمعیل بن کثیر رفع الحدیث إلی النبیّ _ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم _ ، قال: «لمّا نزلت هذه الآیه: «وَ اسْئَلُوا اللَّهَ مِن فَضلِهِ»(۴) فقال أصحاب النبیّ _ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم _ : ما هذا الفضل؟، أیّکم یسأل رسول اللّه _ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم _ عن ذلک؟

قال: فقال علیّ بن أبی طالب _ علیه السلام _ : أنا أسأله!، فسأله عن ذلک الفضل ما هو؟

فقال رسول اللّه _ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم _ : انّ اللّه خلق خلقه و قسّم لهم أرزاقهم من حلّها و عرّض لهم بالحرام، فمن انتهک حراما نقص له من الحلال بقدر ما انتهک من الحرام و حوسب به»(۵). إلی غیر ذلک من الأحادیث الوارده فی ذلک.

فقد علم أن الرزق _ سواءٌ کان حلالاً_ بحسب الشرع أو حراما، أو غیرهما کرزق سائر الدوّاب _ واجبٌ عن قبل اللّه تعالی _ وجوبا عقلیّا؛ کما قال: «مَا مِن دَابَّهٍ فِی الأَرضِ إلَّا عَلَی اللَّهِ رِزقُهَا»(۶).

فان قلت: فعلی هذا فلایجب السعی و لا فائده فیه!؛

قلت: السعی من الشرائط و الأسباب الّتی قدّر الأرزاق معلّقهً علیها؛ کما قال: «أبی اللّه أن یجری الأشیاء إلاّ بأسبابها»(۷)؛

۱- ۱. المصدر: _ و.

۲- ۲. المصدر: فضولٌ.

۳- ۳. راجع: «قرب الإسناد» ص ۱۱۷ الحدیث ۴۱۱.

۴- ۴. کریمه ۳۲ النساء.

۵- ۵. راجع: «تفسیر العیّاشی» ج ۱ ص ۲۳۹ الحدیث ۱۱۶.

۶- ۶. کریمه ۶ هود.

۷- ۷. راجع: «بحار الأنوار» ج ۲ صص ۹۰، ۱۶۸، و فی کلیهما: إلاّ بالأسباب.

و أمّا من طریق النقل فمن القرآن قوله: «مَا مِن دَابَّةٍ» ــ ... الی آخرها الّذی ذکر ــ .

و قوله فی البقره و النور: «وَ اللَّهُ یَرزُقُ مَن یَشَاءُ بِغَیرِ حِسَابٍ»(۱)؛

و قوله فی الحجّ: «لَیَرزُقَنَّهُمُ اللَّهُ رِزقا حَسَنا وَ إِنَّ اللَّهَ لَهُوَ خَیرُ الرَّازِقِینَ»(۲)؛

و فی العنکبوت: «وَ کَأَیِّنْ مِن دَابَّةٍ لاَتَحمِلُ رِزقَهَا اللَّهُ یَرزُقُهَا وَ إِیَّاکُم وَ هُوَ السَّمِیعُ العَلِیمُ»(۳)؛

و فی حمعسق: «وَ لَو بَسَطَ اللَّهُ الرِّزقَ لِعِبَادِهِ لَبَغَوا فِی الأَرضِ وَ لَکِنْ یُنَزِّلُ بِقَدَرٍ مَا یَشَاءُ»(۴)؛ إلی غیر ذلک من الآیات.

و من الحدیث ما روی عن أبی جعفرٍ ــ علیه السلام ــ انّه قال: «لیس من نفسٍ إلاّ وقد فرض اللّه لها رزقها حلالاً یأتیها فی عافیهٍ و عرض لها بالحرام من وجهٍ آخر، فان هی تناولت من الحرام شیئا قاصّیها به من الحلال الّذی فرض اللّه لها، و عند اللّه سؤالهما فضلٌ کبیرٌ»(۵)؛

و ما فی النهج، قال ــ علیه السلام ــ : «الرزق رزقان: رزقٌ تطلبه، و رزق یطلبک؛ فان لم تأته أتاک، فلاتحمل همّ سنتک علی همّ یومک، کفاک کلّ یومٍ(۶) ما فیه. فان تکن السنه من عمرک فانّ اللّه ــ تعالی ــ سیؤتیک فی کلّ غدٍ جدیدٍ ما قسم لک؛ و إن لم تکن السنه من عمرک فما تصنع بالهمّ فیما لیس لک!. و لن یسبقک إلی رزقک طالبٌ، و لن یغلبک علیه غالبٌ، و لن یبطی ء عنک ما قد قدرّ لک»(۷)؛ إلی غیر ذلک من الأخبار .

فان قیل: من ترک السعی فهل یجب علی اللّه ــ تعالی ــ ایصال الرزق إلیه؟

قلت: فیه خلافٌ؛ فقیل: إنّ الواجب هو ایصال القدر الضروریّ الّذی لایمکن التعیّش إلاّ به ؛

۱- ۱. کریمتان ۲۱۲ البقره، ۳۸ النور.

۲- ۲. کریمه ۵۸ الحجّ.

۳- ۳. کریمه ۶۰ العنکبوت.

۴- ۴. کریمه ۲۷ حمعسق.

۵- ۵. راجع: «بحار الأنوار» ج ۵ ص ۱۴۷.

۶- ۶. المصدر: + علی.

۷- ۷. راجع: «نهج البلاغه» الحکمه ۳۷۹ ص ۵۴۳.

و قیل: إنّما یجب ایصال هذا القدر علی من عظم توکّله علی رازقه، لقوله ــ تعالی ــ : «وَ مَن یَتَوَکَّل عَلَی اللَّهِ فَهُوَ حَسبُهُ»(۱)، و الخلف فی الوعد لایجوز علیه ــ تعالی ــ ؛

قیل: و الحقّ إنّ ایصال هذا القدر کغیره غیر واجبٍ إلّا بالسعی، لعموم الآیات و الأخبار. و روایات التوکّل غیر منافیهٍ له، لأنّه کما قال ــ علیه السلام ــ : «التوکّل أن تعقل بعیرک و تقول: توکّلت علی اللّه فی حفظه، لا علی العقال»(۲)؛ و ایصال القدر الضروریّ و غیره إلی عدیم السعی إنّما هو من باب التفضّل لا من باب الوجوب علیه ــ تعالی ــ .

أقول: المقامات و الحالات مختلفهٌ، و بحسبها تختلف مراتب التوکّل و عدمه. ففی مقام الأسباب وجب السعی ألبتّه، و فی عدمه لایجب. و بهذا یجمع بین الأخبار؛ فتبصّر! ــ و سیجیء زیاده تحقیقٍ فی التوکّل، انشاء اللّه ــ .

و قد جعل اللّه لکلّ انسانٍ نصیبا من السعاده و قسطا من النعیم فی الدنیا و الآخره جمیعا ــ کما قال تعالی : «وَ کُلُّ شَیْءٍ عِندَهُ بِمِقدَارٍ»(۳)، و قال: «وَ مَا نُنَزِّلُهُ إلاَّ بِقَدَرٍ مَعلُومٍ»(۴) ــ ؛ فبمقدار ما یأخذ الانسان نصیبا و حظّا من النعیم و التلذّذ فی الدنیا ینقص حظّه و نصیبه من نعیم الآخره؛ و إلیه الاشاره فی قوله ــ تعالی ــ : «أَذهَبتُم طَیِّبَاتِکُم فِی حَیَاتِکُمُ الدُّنیَا وَ اسْتَمْتَعْتُمْ بِهَا»(۵)، و « مَن کَانَ یُرِیدُ حَرثَ الآخِرَهِ نَزِدْ لَهُ فِی حَرثِهِ وَ مَن کَانَ یُرِیدُ حَرثَ الدُّنیَا نُؤْتِهِ مِنهَا وَ مَا لَهُ فِی الآخِرَهِ مِن نَصِیبٍ»(۶).

۱- ۱. کریمه ۳ الطلاق.

۲- ۲. ما وجدته. و قریبٌ منه ما روی عن النبیّ انّه حین سئل عنه: «یا رسول اللّه! أعقلها و أتوکّل أو أطلقها و أتوکّل؟ قال: أعقلها و توکّل»، راجع: «حلیه الأولیاء» ج ۸ ص ۳۹۰، «فتح الباری» ج ۱۰ ص ۲۱۲، «کنز العمّال» الحدیث ۶۹۹۵. و ما روی عن الصادق ــ علیه السلام ــ أیضاً انّه قال: «لاتدع طلب الرزق من حلّه و اعقل راحلتک و توکّل»، راجع: «مستدرک الوسائل» ــ الطبعه الحجریّه ــ ج ۲ ص ۴۱۵.

۳- ۳. کریمه ۸ الرعد.

۴- ۴. کریمه ۲۱ الحجر.

۵- ۵. کریمه ۲۰ الأحقاف.

۶- ۶. کریمه ۲۰ الشوری.

قال النبیّ ـ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم ـ : «نفث روح القدس فی روعی أنّ نفسا لن تموت حتّی تستکمل رزقها، ألا فاتّقوا اللّه و أجملوا فی الطلب»(۱)؛

و قال أمیرالمؤمنین علیّ بن أبی طالب ـ علیه السلام ـ : «اعلموا علما نفسیّاً إنّ اللّه لم یجعل للعبد و إن عظمت حیلته و قویت مکیدته و اشتدّت طلبته أکثر ممّا سمّی له فی الذکر الحکیم»(۲).

تتمّةٌ

فیها تبصرةٌ

اعلم! أنّ الرزق عند أهل الحقّ هو ما یتقوّی به الشخص و ینمو و یزید فی تجوهره، سواءٌ کان من الجواهر الجسمانیّه أو الروحانیّه. فللأرواح أیضا أغذیهٌ کما للأبدان. و غذاء کلّ موجودٍ من جنسه و ممّا یشابهه، فکما أنّ غذاء الأبدان من جنسها ـ و هو نیل المطعومات المحسوسه ـ فغذاء العقول الانسانیّه إدراک العلوم العقلیّه؛ إذ بها حیاه تلک العقول و بها تکمل و تزید؛ و بفقدها تموت و تهلک؛ و بحسب نقصانها تذبل و تضعف. و إلی الرزق المعنویّ العلمیّ وقعت الاشاره بقوله ـ تعالی ـ : «وَ رَحمَهُ رَبِّکَ خَیرٌ مِمَّا یَجمَعُونَ»(۳)(۴). و لهذا المعنی أوّل رسول اللّه ـ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم ـ اللبن بالعلم بقوله ـ صلّی اللّه علیه

---

۱ - ۱. ما وجدته. و قریبٌ منه ماروا‌ه العلاّمه المجلسی عن خطبته ـ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم ـ فی الأحد بعد أن سوّی الصفوف: «... و انّه قد نفث الروح الأمین فی روعی انّه لن تموت نفسٌ حتّی تستوفی أقصی رزقها... و أجملوا الطلب»، راجع: «بحار الأنوار» ج ۲۰ ص ۱۲۶، و فیه أیضاً: «ألا و انّ الروح الأمین نفث فی روعی انّه لن تموت نفسٌ حتّی تستکمل رزقها، فاتّقوا اللّه و اجملوا فی الطلب»، راجع: نفس المصدر ج ۷۰ ص ۹۶. و ماوجدته فی طرق العامّه.

۲- ۲. راجع: «نهج البلاغه» الحکمه ۲۷۳ ص ۵۲۳.

۳- ۳. کریمه ۳۲ الزخرف.

۴- ۴. فی النسختین: «و رزق ربک»، و لذا استشهد بها المصنّف فیما نحن فیه.

و آله و سلّم ـ : «أبيت عند ربّى(۱) يطعمنى و يسقينى»(۲)-(۳). و معلومٌ أنّ طعامه و شرابه ـ صلّى اللّه عليه و آله و سلّم ـ عند ربّه ليس من جنس هذه الأطعمه و الأشربه الجسمانيّه، بل من جنس الروحانيّه.

و عن زيد الشحّام عن أبى جعفر ـ عليه السلام ـ فى قوله ـ تعالى ـ : «فَلْيَنْظُرِ الإِنْسَانُ إِلَى طَعَامِهِ»(۴) قال: «قلت: ما طعامه؟

قال: علمه الّذى يأخذ عمّن(۵) يأخذه»(۶).

قال بعضهم: «أحيوا قلوب إخوانكم ببصائر بيانكم كما تحيون النبات و النوات، فانّ نفسا تبعد عن الشهوات و الشبهات أفضل من أرض تصلح للنبات». قال الشاعر:

وَ فِى الجَهلِ قَبلَ المَوتِ مَوتٌ لأَهلِهِ وَ أَجسَامُهُم(۷) قَبلَ القُبُورِ قُبُورُ

وَ إِنَّ امرَءً لَم يُحىَ بِالعِلمِ مَيِّتٌ وَ لَيسَ لَهُ حَتَّى النُّشُورِ نُشُورُ(۸)

قال الفتح الموصلى: «أ ليس الرجل إذا منع عنه الطعام و الشراب يموت ؟

قالوا: بلى،

قال: كذلك القلوب إذا منع عنها الحكمه و العلم ثلاثه أيّام تموت ! ».

قال أمين الدين البليانى: «أوّل رزقٍ رزقه اللّه ـ تعالى ـ العبد الأنفاس المعدوده، و حقّ

۱- ۱. المصدر: + و.

۲- ۲. راجع: «بحار الأنوار» ج ۱۶ ص ۴۰۳.

۳- ۳. هكـذا تسـلسل العبـارات فى النسـختين. و الظـاهر انّ قوله: «أوّل رسول اللّه ـ صـلّى اللّه عليه و آله و سـلّم ـ اللبن بالعلم» مأخوذٌ من قول الشـيخ ابن عربى حيث قال: «ألا ترى رسول اللّه ـ صـلّى اللّه عليه و آله و سـلّم ـ أتى فى المنام بقـدح لبنٍ، قال: فشـربته حتّى خرج الرىّ من أظـافيرى ... قيـل: مـا أوّلته يا رسول اللّه؟، قال: العلم»، راجع: «شـرح العارف الكاشانى على فصوص الحكم» ص ۱۱۲، ثمّ تعليقاتنا عليه ص ۴۳۹ الرقم ۱۱۷.

۴- ۴. كريمه ۲۴ عبس.

۵- ۵. المصدر: يأخذه ممّن.

۶- ۶. راجع: «بحار الأنوار» ج ۲ ص ۹۶.

۷- ۷. المصدر: أجسادهم.

۸- ۸. البيتان لأميرالمؤمنين ـ سلام اللّه عليه ـ ، راجع: «أنوار العقول من أشعار وصىّ الرسول» ص ۲۲۰.

هذه النعمه أن یصرف فی أشرف شَیءٍ و ینفق فی أحسن طریقٍ، و هو التقرّب إلی اللّه ــ تعالی ــ ».

قال بعض العارفین: «لکلّ أحدٍ نصیبٌ من لوامع اشراقات نوره ــ قلّ أو کثر ــ ، فله الحجّه علی کلّ أحدٍ بما عرّفه من آیات وجوده و دلائل صنعه و جوده؛ فوقع التکلیف بمقتضی المعرفه، و العمل بموجب العلم».

لاَیَنْقُصُ مَنْ زَادَهُ نَاقِصٌ، وَ لاَیَزِیدُ مَنْ نَقَصَ مِنْهُمْ زَائِدٌ.

«نقص» و «زاد» وردا فی اللغه متعدّیین، و لازمین إلی مفعولٍ واحدٍ، و إلی مفعولینِ، نحو: نقصت و زدت حقّه، و نقصت و زدت زیدا حقّه، و نقص و زاد الشیء. فقوله: «ینقص» مضارع نقص المتعدّی إلی واحدٍ.

و «من نقص منهم» مفعولٌ. و مفعول نقص محذوفٌ، أی: نقصه منهم. و حذف المفعول شائعٌ إذا کان ضمیرا عائدا إلی الموصول ــ کقوله تعالی: «أَ هَذَا الَّذِی بَعَثَ اللَّهُ رَسُولاً»(۱)، أی: بعثه ــ .

<و قوله: «زائدٌ»: فاعل یزید. و الکلام علی حذف مضافٍ، إذ لیس المراد تعلّق النقص و الزیاده بالذات، و هاتان الفقرتان تأکیدٌ للسابق(۲). و المعنی: انّ من زاده اللّه ــ تعالی ــ قوته أو رزقه منهم لا ینقصه ناقصٌ(۳)؛ و من نقصه ــ سبحانه ــ لا یزیده زائدٌ(۴)>. أی: أمر الرزق مفوّضٌ إلیه، فکلّ مقصورٍ ممّا قدّر له لایمکن التخلّف عنه ــ کما مرّ الدلیل علیه عقلاً و نقلاً ــ .

ثُمَّ ضَرَبَ لَهُ فِی الْحَیَاهِ أَجَلاً مَوْقُوتاً، وَ نَصَبَ لَهُ أَمَداً مَحْدُوداً.

ص : ۳۶۴

۱- ۱. کریمه ۴۱ الفرقان.

۲- ۲. المصدر: ــ و هاتان ... للسابق.

۳- ۳. انظر: «شرح الصحیفه» ص ۸۰.

۴- ۴. قارن: «ریاض السالکین» ج ۱ ص ۲۸۲.

«ثمّ» هنا للتراخی فی الرتبه لا غیر(۱)؛ و فیه دلالهٌ علی أنّ تقدیر الرزق مقدّمٌ علی تقدیر الأجل. و یؤیّده الحدیث المشهور: «خلق اللّه الأرزاق قبل الأرواح بأربعه آلاف عامٍّ»(۲).

و لا ینافیه ما روی: «انّه إذا استتمّ خلق الانسان فی بطن أمّه کتب علی جبهته سعادته و شقاوته و رزقه و أجله و سائر ما یصیر إلیه حاله»(۳)؛ بحمل الأوّل علی مرتبه القضاء، و الثانی علی مرتبه القدر جمعا بین الخبرین. فلایرد ما قلیل من: انّه یجب عطف هذا علی قوله: «سلک»، لا علی قوله: «جعل»؛ فتدبّر!.

و «ضرب» لغهً بمعنی: سیّر، یقال: ضرب فی الأرض أی: سار. أی: انّه سیّره فی الحیاه مدّهً ذات وقتٍ، فهو یناسب الأجل بمعنی المدّه؛ <أو بمعنی قدّر و قرّر، و منه الضریبه _ و هو ما یؤدّی العبد إلی سیّده من الخراج المقرّر علیه(۴) _ .

و «الحیاه»، قیل: هی الّتی یتمکّن بها علی الأعمال؛

و قیل: هی اعتدال المزاج؛

و قیل: قوّهٌ تتبع اعتدال المزاج؛

و قیل: قوّه الحسّ و الحرکه(۵)>.

و فی المشهور عند الجمهور حقیقهٌ فی القوّه الحسّاسه أو ما تقتضیه، و بها سمّی الحیوان حیوانا. و یطلق علی القوّه النامیه مجازا، لأنّها من طلائعها و مقدّماتها؛ و علی ما یختصّ به الانسان من الفضائل _ کالعقل و العلم و الإیمان _ من حیث انّه غایتها و کمالها. و إذا وصف بها الباری _ تعالی _ أرید بها صحّه اتّصافه بالعلم و القدره الآتیه لهذه القوّه فینا؛ أو معنیً

ص : ۳۶۵

۱- ۱. هذا القول نقله الجزائری عن بعض الأعلام ثمّ أخذ فی الردّ علیه، راجع: «نور الأنوار» ص ۱۹.

۲- ۲. لم أعثر علیه.

۳- ۳. لم أعثر علیه أیضاً. و رواه الجزائری، راجع: «نور الأنوار» ص ۱۹.

۴- ۴. قال الزبیدی: «ضریبه العبد أی: غلّه العبد، ... و هی ما یؤدّی العبد إلی سیّده من الخراج المقرّر علیه»، راجع: «تاج العروس» ج ۲ ص ۱۷۲.

۵- ۵. قارن: «ریاض السالکین» ج ۱ ص ۲۸۳.

قائمٌ بذاته يقتضى ذلك(۱).

و الحقّ أنّ الحیاه لیست ممّا یخصّ حقیقتها بالقوّه الحسّاسه الّتی فی هذه الحیوانات أو مبدأها فقط ــ کما توهّم ! ــ ؛ بل لکلّ شیءٍ حیاهٌ یخصّه بها یسبّح اللّه و یحمده، و بازائها موتٌ هو عدم تلک الحیاه عنه، کما قال ــ تعالی ــ : «وَ إِنْ مِنْ شَیْءٍ إِلَّا یُسَبِّحُ بِحَمدِهِ وَ لَکِنْ لاَتَفقَهُونَ تَسْبِیحَهُمْ»(۲).

و ذلک لأنّ لکلّ شیءٍ وجها یخصّه به ینفعل عمّا فوقه و یفعل فیما تحته. و هذا الفعل و الانفعال فی هذه الحیوانات هما الاحساس و التحریک؛ و فی الإنسان هما التعقّل و الرویّه؛ و فی النبات هما التغذّی و التولید. و هکذا القیاس فیما علا و ما سفل حتّی یرجع فی إحدی الحاشیتین الفعل إلی الإنفعال، و فی الأخری بالعکس، لأنّه محض الوجود و الفعلیّه. و بما کان لکلّ موجودٍ وجهٌ خاصٌّ إلی موجده ــ و هو اللّه ــ کان سریان نور الحیاه فیه، و بما کان له وجهٌ إلی سببه کان فیه من الظلمه و الکثافه و العدم و الموت.

قال بعض المحقّقین: «لایخفی علی المحقّق انّه قد ثبت فی مقامه انّ لکلّ نوعٍ جسمانیٍّ صورهٌ مفارقهٌ منه موجودهٌ فی عالم الملکوت الأعلی الربّانیّ و فی علم اللّه، و هو اسمٌ من أسمائه و هو مدبّرٌ لهذا النوع ذو عنایهٍ به هو بالحقیقه لسانه عند اللّه بالتسبیح و التقدیس، و هو سمعه و بصره، و به حیاته، فکلّ جسمٍ حیٌّ عند التحقیق»؛ انتهی کلامه.

ثمّ اعلم! أنّ الحیاه حیاتان:

حیاه الجسد؛

و حیاه النفس؛

أمّا حیاه الجسد فهی النفس بعینها، لأنّ بالنفس یتحرّک و یحسّ و ینمو و یتغذّی؛

و أمّا حیاه النفس فهی قوّهٌ نوریّهٌ بها تهتدی النفس إلی ادراک المعارف الحقّه الإلآهیّه الّتی

۱- ۱. و انظر: «الحکمه المتعالیه» ج ۸ ص ۴۱۳.

۲- ۲. کریمه ۴۴ الاسراء.

توجب بقائها أبدا سرمدا مخلّدا. هذه الحياه الّتى ذكرناها للجسد هى حياته عن سببٍ هو النفس، و هى غير الحياه الذاتيّه للأجسام كلّها كحياه الأرواح للأرواح؛ غير انّ حياه الأرواح تظهر لها فى الأجسام المدبّره و حياه الأجسام الذاتيّه لها ليست كذلك، فانّ الأجسام ما خلقت مدبّرهً، فتسبيحها بهذه الحياه الذاتيّه كما ذكرناه لك(۱).

قال الجنيد: «الحيّ من يكون حياته بحياه خالقه، لا من يكون حياته ببقاء هيكله. و من يكون بقاؤه ببقاء نفسه فانّه ميّتٌ فى وقت حياته، و من كان حياته بربّه كان حياته عند وفاته، لأنّه يصل بذلك إلى مرتبه الحياه الأصليّه»؛ انتهى كلامه.

ثمّ انّ لكلٍّ من هاتين الحياتين افتقاراً فى الخروج من القوّه إلى الفعل و من النقص إلى الكمال إلى أغذيهٍ و أدويهٍ، و تميّزها و الفرق بين ضارّها و نافعها و ترياقها و سمّها. و أما أغذيه الأرواح فهى العلوم الربّانيّه، و أدويتها النافعه هى المواعظ الخطابيّه و الآداب الدينيّه و الأعمال الشرعيّه، و أدويتها الغير النافعه _ بل المهلكه! _ هى الجهل بالمعارف الإيمانيّه و اكتساب زمائم الأخلاق؛ و الأطبّاء العارفون بمنافع الأغذيه و الأدويه الروحانيّه و مضارّ السموم المهلكه الشيطانيّه هم الأنبياء، ثمّ الأولياء و العلماء الراسخون فى العلم.

و «الأجل» يُطلق على معنيين(۲):

أحدهما _ و هو الأكثر _: الوقت الّذى يُضرب لانقضاء الشىء، و منه أجل الإنسان: الّذى ينقضى فيه عمره و تنقطع فيه حياته؛ قال الراغب فى مفرداته: «الأجل: المدّه المضروبه للشىء، و يقال للمدّه المضروبه لحياه الإنسان أجلٌ، فيقال: دنا أجله أى: موته(۳)»(۴)؛ كقوله _ تعالى _: «فَإِذَا جَاءَ أَجَلُهُم لاَيَستَأْخِرُونَ سَاعَةً وَ لاَيَستَقدِمُونَ»(۵)؛

و الثانى: المدّه الّتى يكون الانقضاء فى آخرها، كما فى قولهم: أجل الدِيْن شهران». و فى

۱- ۱. و انظر: «الفتوحات المكّيه ج ۳ ص ۶۷، و لايبعد أن تكون تلك العبارات مقتبسه من هناك.

۲- ۲. و انظر: «نور الأنوار» ص ۱۹.

۳- ۳. المصدر: أجله عباره عن دنوّ الموت.

۴- ۴. راجع: «المفردات» ص ۶۵ القائمه ۱.

۵- ۵. كريمتان ۳۴ الأعراف، ۶۱ النحل.

المقاییس: «الأجل: غایه الوقت»(۱)؛ و علی هـذا یقال: أجل الإنسان لمدّه عمره. و کلا المعنیین هنا محتملٌ، لکن الثانی أولی من الأوّل لتکون الفقره الأولی تأسیساً ــ و هو خیرٌ من التأکید ــ .

«موقوتاً» أی: معلوماً أو محدودا.

«الوقت» ــ <من وقته یقته، من باب وعد ــ : إذا حدّ له وقتاً، و هو المقدار من الزمان.

و «نصب» ــ من باب ضرب ــ بمعنی: وضع.

و «الأمد»: الغایه(۲)>.

و «المحدود» مفعولٌ من الحدّ بمعنی المنع؛ أی: ممنوعاً من التجاوز عنه؛ أو من «حددت الشی»: إذا میّزته، أی: غایهٌ معلومهٌ ممیّزهٌ لایقع فیها اشتباهٌ.

تنبیهٌ

قال الرازی فی تفسیره: «اختلف المفسّرون فی تفسیر الأجلین علی وجوهٍ:

الأوّل: إنّ المقضی آجال الماضین، و المسمّی عنده آجال الباقین؛

و الثانی: إنّ الأوّل أجل الموت، و الثانی أجل القیامه، لأنّ مدّه حیاتهم فی الآخره لا آخر لها؛

و الثالث: إنّ الأجل الأوّل ما بین أن یُخلق إلی أن یموت، و الثانی: ما بین الموت و البعث؛

و الرابع: إنّ الأوّل النوم، و الثانی الموت؛

و الخامس: إنّ الأوّل مقدار ما انقضی من عمر کلّ أحدٍ، و الثانی مقدار ما بقی من عمر کلّ أحدٍ؛

و السادس ــ و هو قول حکماء الإسلام ــ : انّ لکلّ إنسانٍ أجلین:

ص : ۳۶۸

۱- ۱. راجع: «معجم مقاییس اللغه» ج ۱ ص ۶۴.

۲- ۲. قارن: «ریاض السالکین» ج ۱ ص ۲۸۴.

أحدهما: الآجال الطبيعيّه؛

والثانى: الآجال الإخترامیّه؛

أمّا الآجال الطبيعيّه فهى الّتى لو بقى ذلك المزاج مصوناً عن العوارض الخارجيّه لانتهت مدّه بقائه إلى الوقت الفلانى؛

و أمّا الآجال الإخترامیّه فهى الّتى تحصل بالأسباب الخارجيّه _ كالغرق و الحرق و غيرهما من الأمور المنفصله _ »(۱)؛ انتهى كلامه.

أقول: كلّ ذلك مخالفٌ لما صدر من معدن الوحى و التنزيل. و الموافق له _ كما لايخفى على المتتبّعين _ : انّ الأجل على قسمين: محتوم، أى: مبرمٌ محكمٌ لايتغيّر؛

و موقوفٌ، و يقال له: المعلّق و المسمّى. و الأوّل هو الّذى حكم به القضاء الأزلىّ الجملىّ، و هو الحكم الكلّى بانّ كلّ انسانٍ فلابدّ أن يموت يوماً؛ و الثانى لم يقع الحكم بتعيّنه بعدُ على الخصوص متى كان، لتوقّف الحكم بتعيّنه على حصول الشرائط و رفع الموانع، فيجوز أن يتقدّم و يتأخّر و يزداد المدّه أو ينقص، فيقال: شىءٌ كذا يزيد فى العمر و شىءٌ كذا ينقص منه.

قال صاحب الفتوحات: «و من هذا الكتاب قال _ تعالى _ : «ثُمَّ قَضَى أَجَلًا وَ أَجَلٌ مُسَمّىً». و هذه الأقلام تكتب فى الألواح المحو و الاثبات»(۲)؛ انتهى.

قال بعض الفضلاء: «المراد بالأجل المحتوم: الأجل لمن مضى، فلابداء فيه لانقضائه و امضائه، و لاقدره على ما مضى؛ و بالأجل الموقوت: الأجل لمن يأتى، و فيه البداء لتجدّده بالقدره. فالفرق بين الأجلين فى جريان البداء فى الثانى و عدم جريانه فى الأوّل، و إلّا فكلٌّ من الماضى و الآتى محتومٌ بالنسبه إليه _ تعالى _ » .

ص : ۳۶۹

۱- ۱. راجع: «التفسير الكبير» ج ۱۲ ص ۱۵۳، و المصنّف نقل العبارات من غير تقييدٍ بالفاظها.

۲- ۲. قال الشيخ: «و هذه الأقلام تكتب فى ألواح المحو و الاثبات»، ثمّ قال بعد أسطر: «و من هذه الكتابه: «ثُمَّ قَضَى أَجَلًا وَ أَجَلٌ مُسَمّىً»»، راجع: «الفتوحات المكّيه» ج ۳ ص ۶۱.

و فیه أوّلاً: انّه هو الوجه الأوّل الّذی ذکر الرازی؛

و ثانیاً: انّ کون الآجال الإستقبالیّه کلّها موقوفهٌ محلّ نظرٍ؛ لجواز أن یکون بعضها من المحتوم، فلایجری فیه البداء؛ فتدبّر!.

و روی علی بن ابراهیم باسناده عن أبیعبداللّه ــ علیه السلام ــ فی تفسیر هذه الآیه قال: «الأجل المقضی هو المحتوم الّذی قضّاه اللّه و حتّمه، و المسمّی هو الّذی فیه البداء، یقدّم ما یشاء و یؤخّر ما یشاء. و المحتوم لیس فیه تقدیمٌ و لاتأخیرٌ»(1). و الروایات فی هذا الباب کثیرهٌ؛ و فی العیّاشی عن حصین عن أبیعبداللّه ــ علیه السلام ــ فی قوله: «قَضَی أَجَلاً وَ أَجَلٌ مُسَمّیً عِندَهُ»(2) قال: ثمّ قال أبوعبداللّه ــ علیه السلام ــ : الأجل الأوّل هو مانبذه إلی الملائکه و الرسل و الأنبیاء، و الأجل المسمّی عنده هو الّذی ستره اللّه عن الخلائق»(3). قال صاحب بحارالأنوار: «هذا الخبر یدلّ(4) علی انّ الأجل الّذی فیه البداء هو المسمّی، و سائر الأخبار علی انّه هو المقضی، و یشکل الجمع بینهما؛ إلاّ أن یقال صدر بعضها موافقهً لبعض العامّه، أو انّه اشتبه علی بعض الرواه، أو أنّ أحد التأویلین من بطون الآیه»(5)، انتهی کلامه ــ رحمه اللّه ــ .

و کلّ ذلک لایخلو عن شیءٍ!. و لعلّ الأولی أن یقال: انّها متّفقهٌ فی أصل الأجلین غیر مختلفهٍ فیهما؛ و اختلاف المعنی غیر ضارٍّ، فانّ القرآن ذو وجوهٍ و بکلّ وجهٍ من المعنیین یستقیم المعنی.

و إن أردت مزید البیان فنقول: المستفادّ من الأخبار الوارده عن الائمّه الأطهار ــ أولی الأبصار ــ : انّ لکلّ شیءٍ أجلین:

محتوم غیر محتملٍ للزیاده و النقصان؛

ص : ۳۷۰

۱- ۱. راجع: «تفسیر القمّی» ج ۱ ص ۱۹۴.
۲- ۲. کریمه ۲ الانعام.
۳- ۳. راجع: «تفسیر العیّاشی» ج ۱ ص ۳۵۵ الحدیث ۹.
۴- ۴. المصدر: الخبر و خبر ابن مسکان یدلاّن.
۵- ۵. راجع: «بحار الأنوار» ج ۴ ص ۱۱۷ مذیّلاً علی الحدیث ۴۷.

و موقوف یحتملها ــ کما قلناه لک ــ . و الحکم علی التعیین موقوفٌ علی أن یصدر منه ما یثمر الزیاده و النقصان.

و إن أردت زیادهً علی ذلک فنقول: المحتوم علی قسمین:

حقیقیٍّ؛

و إضافیٍّ؛ و کذا الموقوف؛

فالمحتوم الحقیقیّ هو ما فی علم اللّه الواجبیّ الّذی لایتغیّر و لایتبدّل أصلاً ــ لاستحاله تغیّر علمه الّذی هو عین ذاته تعالی ــ ؛

و المحتوم الإضافیّ هو ما فی عالَم القضائیّ الّذی لایتغیّر و لایتبدّل بالنسبه إلی ما فی العالَم القدریّ؛

و المسمّی الحقیقیّ هو ما فی العالَم القدریّ؛

و المسمّی الإضافیّ هو ما فی العالَم القضائیّ بالنسبه إلی ما فی علم اللّه الواجبیّ.

و لکن هذا الوجه مبنیٌّ علی القول بالتغیّر و الحرکه. و لکن الحرکه فی کلّ شیءٍ بحسبه و فی کلّ عالَم بنهجه؛ فلیس المراد منها هنا الخروج من القوّه إلی الفعل حتّی یرد: انّ کمالاته بالفعل، فلامعنی للحرکه فیه؛ و «انّ العقل ساکنٌ» قولٌ مشهورٌ بینهم(۱)، فکیف التوفیق بین قولک و قولهم!؛

فتأمّل فی هذا المقام، فانّه من مزالّ الأقدام من فحول الأعلام!.

تذنیبٌ

اختلفوا فی المقتول و نحوه؛ فقالت الأشاعره و أبوالهذیل من المعتزله: هو میّتٌ بأجله

۱- ۱. کما قال صدرالمتألّهین: «العقل أبدعه الواحد الحقّ و هو ساکنٌ»، راجع: «الحکمه المتعالیه» ج ۵ ص ۲۲۶.

بحيث لو لم يُقتل فی ذلک الوقت لمات فيه(١)، و موته بفعل اللّه ــ تعالی ــ . و استدلّوا علی ذلک بالمعقول ب ــ :

انّه لولاه لزم خلاف معلوم اللّه ــ تعالی ــ ، و هو محالٌ؛

و أجيب عنه: بما تقرّر فی محلّه من عدم تأثير العلم فی المعلوم. و التحقيق أن يقال: انّ الإمكان الذاتیّ غير منافٍ للإمتناع الوقوعیّ، و الأسباب المقدّره المنساقه إلی غايه القتل علی وفق الحكمه لايتخلّف عنه ألبتّه. فالبحث علی هذ التقدير ساقطٌ ، لأنّه إن أراد الإمكان الذاتیّ فالموت و الحياه كلاهما من الممكنات فی حقّه؛ و إن أراد الإمكان الوقوعیّ فلايمكن فی حقّه بخصوصه إلّا القتل؛

و بالمنقول: بقوله ــ سبحانه ــ : «مَا تَسبِقُ مِن أُمَّهٍ أَجَلَهَا»(٢)؛ و قوله: «وَ مَا كَانَ لِنَفْسٍ أَنْ تَمُوتَ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ كِتَاباً مُؤَجَّلاً»(٣).

<و ساير المعتزله ــ موافقاً لحكماء الإسلام ــ قالوا: لكلّ إنسانٍ أجلان: طبيعیٌّ و إختراميٌّ ــ كما مرّ ذكره ــ ، فالمقتول و نحوه لو لم يُقتل مثلاً لعاش إلی أجله الطبيعیّ(۴)، و قالوا: انّ موته من فعل القاتل لا من فعله ــ تعالی ــ ، و إلّا لما توجّه الذمّ إليه(۵).

و أحسن ما استدلّوا به قوله ــ تعالی ــ : «وَ لَكُمْ فِی الْقِصَاصِ حَيَاهٌ»(۶)؛ تقريره: انّ القاتل متی علم أنّه إذا قَتَل قُتِل ارتدع عن القتل، فيكون شرع القصاص سبباً لحياه القاتل

ص : ٣٧٢

١- ١. حكی القوشجی عن أبيالهذيل انّه قال: «بل يموت ألبتّه فی ذلک الوقت»، و نسب هذا القول إلی المعتزله أيضاً، راجع: «شرح القوشجی علی التجريد» ص ٣۵۶ السطر ١٩. و انظر أيضاً : «مصباح الأنس» ص ۵۴۵، «المغنی فی أبواب العدل و التوحيد» ج ٩ ص ١١، ثمّ ج ۶ ص ١١.

٢- ٢. كريمتان ۵ الحجر، ۴٣ المؤمنون.

٣- ٣. كريمه ١۴۵ آل عمران.

۴- ۴. كما قال المرتضی: «تبقيه المقتول لولا القتل ممكنهٌ غير مستحيلهٍ، كما انّ اماتته كذلك»، راجع: «الذخيره فی علم الكلام» ص ٢۶٣.

۵- ۵. و انظر: «نور الأنوار» ص ٢٠.

۶- ۶. كريمه ١٧٩ البقره.

و المقتول، و لو كانا بحيث لم يقتلا و ماتا لم يكن كذلك. و حمل الحياه على الأخرويّه بعيدٌ جدّاً.

و قال ابن نوبخت ــ من أصحابنا ــ فى كتاب الياقوت: «مَن المقتول؟ من لو لم يُقتل لعاش قطعاً»(۱).

و منهم من يجوّز عليه الأمران؛ و احتجّ على القطع بحياه البعض: انّ ملِكاً لوقتل أهل بلده فانّا نحكم بأنّه لو لم يقتلهم لعاشوا، لأنّه لولا ذلك لزم خرق العاده ــ إذ من المستحيل عادهً موت أهل تلك البلده فى يومٍ واحدٍ ــ ، و خرق العاده لايجوز إلّا فى زمان الرساله؛

و رُدّ: بأنّ استحالته عادهً ممنوعهٌ، لأنّ مثله يقع فى الوباء(۲)>.

و ذهب المحقّق الطوسى ــ رحمه اللّه ، وفاقاً لأكثر المحقّقين ــ إلى جواز الأمرين فيه لولا القتل، فيجوز أن يموت و يجوز أن يعيش(۳)؛

و هو كما ترى!.

و التحقيق انّه يرجع إلى مسأله البداء ــ كما لايخفى ــ .

ثمّ انّهم قالوا بامكان كون الأجل لطفاً للغير و لايمكن أن يكون لطفاً للمكلّف نفسه، لأنّ الأجل ــ كما تقدّم ــ يُطلق على مدّه حياه الحيوان و على أجل موته؛ و الأوّل ليس لطفاً، لأنّ اللطف ــ كما تقرّر ــ زائدٌ على التمكين. و أمّا الثانى فهو قطع التكليف ، فكيف يكون لطفاً له؟. و كذا لايجوز أن يكون لطفاً له فيما مضى، لأجل أنّ اللطف لطفٌ فيما يكلّف به من بعدٍ.

و لايبعد أن يقال: إنّ علم المكلّف بضروره الأجل المتحتّم عليه يكون لطفاً له فى باقى

۱- ۱. لم أعثر على العباره فى «الياقوت»، و فيه: «و الأجل هو الوقت و الميّت يموت باجله، و ليس كذلك مقتولٌ يقتل بأجله ...»، ثمّ أخذ العلّامه الحلّى فى شرح كلامه بما يناسب المنقول منه هيهنا، راجع: «أنوار الملكوت فى شرح الياقوت» ص ۱۹۳.
۲- ۲. قارن: «رياض السالكين» ج ۱ ص ۲۸۷ مع تغييرٍ يسيرٍ.
۳- ۳. حيث قال: «و المقتول يجوز فيه الأمران لولاه»، انظر: «شرح القوشجى على التجريد» ص ۳۵۶ السطر ۱۸، «كشف المراد» ص ۲۶۷.

عمره.

يَتَخَطَّأُ إِلَيهِ بِأَيَّامِ عُمرِهِ وَ يَرهَقُهُ بِأَعوَامِ دَهْرِهِ.

«يتخطّأ إليه» إمّا من «الخطوه» بمعنى ما بين القدمين، قُلبت واوه همزةً؛ أو من «الخطأ» _ بالهمزه _ بمعنى الاستعجال و مجاوزه الحدّ، لعدم خلوّ السرعه و العجله عن الخطأ و الغلط و التعدّى و التشطّط. و على كلٍّ من التقديرين فيه تضمينٌ للآخر؛ أى: يذهب إليه من غير تعمّدٍ و قصدٍ، أو مستعجلاً متّخذاً من أيّام عمره خطواتٍ.

و قال الفاضل الشارح: «يتخطّأ _ بالهمزه، على ما وقع فى أكثر النسخ _ من باب هَمْزِهِم ما ليس بمهموزٍ؛ قال الفرّاء: ربما خرّجت بهم فصاحتهم إلى أن يهمزوا ما ليس بمهموزٍ، قالوا: رثأت الميّت و لبّأت بالحجّ و حلأت السويق(۱)، كلّ ذلك بالهمزه و إنّما هو من الرثى و التلبيه و الحلاوه. و أمّا جعله من الخطأ _ الّذى هو نقيض الثواب _ فخطأٌ محض!(۲)»(۳).

و «الأيّام» جمع يوم، أصله: أيوام.

و «العمر» _ بالضمّ و ضمّتين و بالفتح _ : الحياه.

و «الرهق» _ محرّكةً _ : العجله. و فى القاموس: «رهق(۴) _ كفرح _ : غشيه و لحقه، أو دنا منه، سواءٌ أخذه أو لم يأخذه»(۵).

<و «الأعوام»: جمع عامٍّ _ كسبب و أسباب _ . و معناه الحول؛ قال ابن الجواليقى: «و لاتفرّق عوامّ الناس بين العامّ و السنه، و يجعلونهما بمعنىً(۶)، فيقولون لمن سافر فى وقتٍ من

ص : ۳۷۴

۱- ۱. راجع: «صحاح اللغه» ج ۶ ص ۲۳۵۲ القائمه ۱.

۲- ۲. هذا تعريضٌ منه بقول الجزائرى حيث احتمل كونه من الخطآء، راجع: «نور الأنوار» ص ۱۹.

۳- ۳. انظر: «رياض السالكين» ج ۱ ص ۲۸۸، و العباره منقولهٌ من غير تقييدٍ بألفاظه.

۴- ۴. المصدر: رهقه.

۵- ۵. راجع: «قاموس اللغه» ص ۸۱۹ القائمه ۲.

۶- ۶. التكمله: عوام الناس بينهما و يضعون أحدهما موضع الآخر.

السنه ـ أيّ وقتٍ كان ـ إلى مثله: عامٌّ، و هو غلطٌ(۱)؛ و الصواب ما أَخبرت به عن أحمد بن يحيى انّه قال: السِنه من أوّل يومٍ عددته إلى مثله(۲)، و العامّ لايكون إلّا شتاءً و صيفاً»(۳). و فى التهذيب أيضاً: «العامّ حولٌ يأتى على شتوةٍ و صيفه»(۴). و على هذا فالعامّ أخصّ من السِنه، و ليس كلّ سنهٍ عامّاً. فاذا عددت من يومٍ إلى مثله فهو سنهٌ، و قديكون فيه نصف الصيف و نصف الشتاء؛ و العامّ لايكون إلّا صيفاً و شتاءً متواليين. و تظهر فائده ذلك فى الأيمان و النذور.

و «الدهر»: الزمان ـ قلّ أو كثر ـ . قال الأزهرى: «الدهر عند العرب يُطلق على الزمان و على فصلٍ من فصول السنه و أقلّ من ذلك»(۵). ويقع على مدّه الدنيا كلّها، و قد يراد به الزمان الطويل و مدّه الحياه الدنيا؛ و يجمع على الدهور(۶)>. و قال فى النهايه الأثيريّه: «الدهر اسمٌ للزمان الطويل؛ و فى الحديث: لاتسبّوا الدهر فانّ الدهر هو اللّه، أى: فانّ جالب الحوادث و مُنزّلها هو اللّه لاغير. و فى روايهٍ: فان اللّه هو الدهر»(۷)؛ انتهى. و قال السيّد المرتضى فى كتاب المجالس: «انّه ورد فى الحديث: لاتسبّوا الدهر فانّ الدهر هو اللّه»(۸)؛ انتهى.

۱- ۱. التكمله: من للسنه إلى مثله أيّ وقتٍ كان سافر عاماً، و ذلك غلطٌ.

۲- ۲. التكمله: قال السنه من أىّ يومٍ عددتها فهى سنهٌ.

۳- ۳. راجع: «كتاب تكمله اصلاح ما تغلط فيه العامّه» ـ المطبوع فى نهايه «المعرب» ـ ص ۸.

۴- ۴. راجع: «تهذيب اللغه» ج ۳ ص ۲۵۱ القائمه ۲، نقلاً عن الليث.

۵- ۵. قال بعد أن حكى كلام شَمر فى الدهر و نقد أبيالهيثم عليه: «الدهر عند العرب يقع على قدر الزمان من الأزمنه، و الزمان يقع على فصلٍ من فصول السنه»، راجع: «تهذيب اللغه» ج ۱۳ ص ۲۳۳ القائمه ۱. و كما ترى بين المنقول فى المتن و الموجود فى المصدر بون بعيد.

۶- ۶. قارن: «رياض السالكين» ج ۱ ص ۲۹۰.

۷- ۷. راجع: «النهايه» ج ۲ ص ۱۴۴. و المصنّف نقل قطعاتٍ من كلام ابن الأثير مع تقديمٍ و تأخيرٍ من غير تقييد بالفاظه.

۸- ۸. راجع: «المجالس» ـ المسمّى غرر الفوائد و درر القلائد ـ ج ۱ ص ۴۵. و انظر أيضاً: «جامع الأخبار» ص ۱۶۰، «شرح ابن أبيالحديد على نهج البلاغه» ج ۷ ص ۱۹۸.

أقول: الوجه فی ذلک انّهم إذا أصابتهم قوارع الدهر و حوادث الزمان و نوائبه نسبوها إلی الدهر و سبّوه بذلک، و یکثرون ذلک فی أشعارهم و خطبهم، فنهاهم النبی ـ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم ـ عن ذمّ الدهر و سبّه؛ أی: لاتسبّوا فاعل هذه الأشیاء، فانّکم إذا سببتموه وقع السبّ علی اللّه، لأنّه الفعّال لما یرید لا الدهر؛

فیکون تقدیر الروایه الأولی: فانّ جالب الحوداث و منزّلها هو اللّه لاغیره ـ کما ذکره فی النهایه الأثیریّه ـ . فوضع الدهر موضع جالب الحوادث لاشتهار الدهر عندهم بذاک؛

و تقدیر الروایه الثانیه: فانّ اللّه هو جالب الحوادث لا غیره، ردّا لاعتقادهم انّ جالبها هو الدهر.

و قیل فی هـذا: انّه قـد تقرّر انّ بعض ما یحدث فی الدهر من فعل اللّه ـ سـبحانه ـ ، و بعضه من فعل غیره، و من المعلوم المقرّر اتساع باب المجاز و الإستعاره و ورود ذلک کثیراً فی القرآن و غیره. فاذا کان الفعل و الأثر منه ـ تعالی ـ کان سبّ الدهر کأنّه سبٌّ له ـ تعالی ـ ، و إذا کان من غیره لم یکن فی سبّه و الشکایه منه حرجٌ باعتبار وقوع ذلک فیه مجازاً. و یوضح ذلک ما إذا کان لإنسانٍ ولدٌ فمات بأجله، فهذا ممّا لایجوز سبّ الدهر فیه، و لو قتله قاتلٌ و سبّ الدهر أو حصّلت الشکایه منه کانت الشکایه حقیقةً ممّن وقع منه ذلک فی الدهر، و هذا من قبیل الإسـناد إلی غیر من هی له ـ مثل: عیشةٌ راضـیّةٌ؛ و نحو: «وَسْئَلِ الْقَرْیَهَ»(۱)؛ و: أنبت الربیعُ البقلَ، و هو کثیرٌ ـ . و علی الثانی یُحمَل ما نقله مصـنّفوا مقتل الحسین ـ علیه السلام ، کابن طاووس و ابن بابویه و أبیمِخنَف لوط بن یحیی و غیرهم ـ من أنّه ـ علیه السلام ـ لمّا حمل علی الأعداء أنشد هذه الأبیات:

یَا دَهرُ أفٍّ لَکَ مِن خَلِیلِ کَم لَکِ بِالَأشرَافِ وَ الأَصِیلِ

مِن طَالِبٍ بِحَقِّهِ قَتِیلِ وَ الدَّهرُ لَایَقنَعُ بِالبَدِیلِ

ص : ۳۷۶

۱- ۱. کریمه ۸۲ یوسف.

ـ ... إلى آخرها(۱) ـ؛ فانّ الشکایه فیها من الدهر شکایهٌ من أهله. و یحمل ما وقع من مذمّه علیٍّ ـ علیه السلام ـ للدنیا و شکایهٍ منها و من الدهر ـ کما هو الظاهر لمن تتبّع کلامه و تصفّح خطبه ـ .

و حمل الکلام علی إطلاقه لایناسب مذهب أهل الحقّ.

و الفلاسفه المتقدّمون أطلقوا کلّ واحدٍ من الزمان و الدهر و السرمد علی معنیً آخر، فقالوا: نسبه المتغیّر إلی المتغیّر زمانٌ، و نسبه المتغیّر إلی الثابت دهرٌ، و نسبه الثابت إلی الثابت سرمدٌ(۲). قال صدر الحکماء و المحقّقین: «و لعلّ المراد من الزمان مدّه دوام المتغیّرات، و من الدهر بقاء معیّه المتغیّر بالثابت ـ کدوام الفلک بالملک و بقاء الملک بالملکوت، و إن کان أحدهما متجدّدا فی کلّ حینٍ و الآخر مستمرّا ـ ، و من السرمد البقاء المطلق الّذی لاتغیّر فیه أصلاً»(۳)؛ انتهی.

و الدهریّه هم الّذین یقولون بأنّ الدهر هو الفاعل، و انّه دائمٌ لم یزل و أبدٌ لایزال، و انّ العالم دائمٌ لایزول. و منشأ شبهتهم فی نفی الصانع انّهم لایحکمون إلاّ بوجود ما یشاهدونه، فلمّا لم یروا للعالم حدوثاً و انقضاءً حکموا بقدمه.

و الضمیر فی «إلیه» و «یرهقه» راجعٌ إلی الأجل و الأمد.

و إن فُسّر الأجل بمدّه العمر فهو راجعٌ إلی الأمد فقط.

و فی «عمره» و «دهره» إلی «کلّ روحٍ».

و الباء للاستعانه، و المعنی: إنّ کلّ شخصٍ تجاوز إلی غایه عمره بأیّام حیاته و یقرب منه

ص : ۳۷۷

۱- ۱. هکذا قال المصنّف. و الصحیح انّهما من جمله أقواله ـ صلوات اللّه علیه و علی آبائه و أبنائه و أصحابه المستشهدین بین یدیه ـ فی اللیله الّتی قتل فی صبیحتها، لا ـ کما یقوله المصنّف ـ «لمّا حمل علی الأعداء»، راجع: «اللهوف» ص ۸۱، «مقتل الحسین» ـ للمقرّم، و هو من أحسن المقاتل و أدقّها ـ ص ۲۱۷.

۲- ۲. انظر: «الحکمه المتعالیه» ج ۳ ص ۱۴۷، «رساله حدوث العالم» ص ۲۵۸.

۳- ۳. لم أعثر علی القطعه بین آثاره المطبوعه.

بأعوام دهره، كأنّ كلّ يوم خطوةٌ و كلّ عامٍ مرحلةٌ يقطعها إلى أن يبلغ منتهاه؛ هكذا ذكره الفاضل الشارح(۱). و يمكن أن يكون فاعل «يتخطّأ» و «يرهقه»: الروح؛ و الباء فى الفقرتين للسببيّه؛ و المعنى: انّ ذلك الروح يتجاوز إلى هذا الأمد بسبب انقضائه و يلحق هذا الأمد أو يدنو منه الروح بسبب انقضائه؛ و اللّه أعلم!.

و لايخفى ما فى هذه الفقرات من أنواع الإستعارات(۲)، حيث شبّه العمر بالمسافه، و الموت بما ينصب من العلامات فى منتهاها لبيان آخرها، و الأيّام بالأقدام الّتى يقطع بها أجزاء تلك المسافه، و السنين بالرواحل؛ و ما أسرع قطع هذه المسافه!!.

حَتَّى إِذَا بَلَغَ أَقْصَى أَثَرِهِ وَ اسْتَوعَبَ حِسَابَ عُمُرِهِ

«بلغ» أى: وصل، من بلغت المنزل أى: وصلته.

و «أقصى» الشيء: منتهاه و غايته القصوى.

و «الأثر»: الأجل، أى: غايه الأمد المضروب(۳). و قال ابن الأثير: «أصله من: أثر مشيه فى الأرض، فانّ من مات لايبقى له أثرٌ ، فلايرى لأقدامه أثرٌ فى الأرض(۴)»(۵). فهو من باب إقامه الظاهر مقام الضمير، للدلاله على أنّه لايمكن أن يبلغ تلك الغايه و قد بقى فى الدنيا لقدمه موضع أثرٍ، لأنّ الإنسان مادام حيّاً يلزمه الأثر الّذى يضع قدمه فيه؛ و منه قولهم: قطّع اللّه أثرک، أى: أماتک، لأنّ الحىّ لايكون مقطوع الأثر(۶).

و «استوعبه» أى: استقصاه جميعاً، و هو عطفٌ على «بلغ».

و «حسبه» يحسبه ــ من باب قتل ــ حسباً و حِسبه و حِسباناً ــ بالكسر فيهما ــ و حُسباناً ــ بالضمّ ــ : أحصاه عدداً.

۱- ۱. انظر: «رياض السالكين» ج ۱ ص ۲۹۱.
۲- ۲. انظر: «نور الأنوار» ص ۱۹.
۳- ۳. و انظر: «شرح الصحيفه» ص ۸۳، و فيه: ... الأمل المضروب.
۴- ۴. المصدر: و لايرى لأقدامه فى الأرض أثرٌ.
۵- ۵. راجع: «النهايه» ج ۱ ص ۲۳.
۶- ۶. وانظر أيضاً: «نور الأنوار» ص ۱۹.

و «حتّی» حرف ابتداءٍ یبتدأ به الجمل، أی: یستأنف؛ فهو داخلٌ علی الجمله بأسرها لاعمل له.

و «إذا» ظرفٌ للمستقبل متضمّنٌ معنی الشرط فی موضع نصبٍ بشرطه _ و هو قوله: «بلغ» _؛ أو بجوابه _ و هو قوله: «قبضه»، فی أوّل الفقره الآتیه _ . هذا علی رأی الجمهور. و زعم الأخفش و تبعه ابن مالكٍ انّ حتّی هی الجارّه، و إذا فی موضع جرٍّ بها. و هی علی هذا لا جواب لها و متعلّقٌ بیتخطّأ و یرهق _ علی سبیل التنازع _؛ و المعنی: یتخطّأ و یرهقه حتّی إذا بلغ نهایه ما بقی من اسم الأمد و علامته و حتّی إذا استوفی عدد أیّام عمره فی ذلك الأجل.

قَبَضَهُ إِلَى مَا نَدَبَهُ إِلَيهِ مِنْ مَوفُورِ ثَوَابِهِ، أَو مَحذُورِ عِقَابِهِ.

«قبضه» اللّه _ من باب ضرب _: أماته. و عبّر عن الإماته بالقبض _ الّذی هو فی الأصل بمعنی جمع المنبسط و طیّه _ لما فی ضدّها _ و هو الإحیاء _ من معنی المدّ _ الّذی هو البسط طولاً و جعله ممتدّاً _ إلی أجلٍ موقوتٍ و أمدٍ ممدودٍ. و عدّاه إلی الثانی ب_ «إلی» لتضمینه معنی التوجیه، أی: قبضه موجّهاً له إلی ما ندبه _ أی: ما دعاه إلیه(۱) _ .

و «الموفور»: المتمّم المكمّل من: وفر الشیء یفر فوراً _ من باب وعد _: تمّ و كمل.

و «الثواب»: الجزاء.

و «المحذور»: المخوف.

و «العقاب»: العقوبه، مأخوذٌ من العقب، لأنّ المعاقب یتبع عقب الخصم طالباً حقّه؛ یقال: عاقبه إذا جاء بعقبه. و الإضافه فی الموضعین من باب اضافه الصفه إلی الموصوف. و الدعاء إلی العقاب مجازٌ، لأنّه عاقبه الأعمال القبیحه و ثمرتها. و انّما وصف الثواب بالتمامیّه دون العقاب تنبیهاً علی أنّه _ سبحانه _ یوفّر فی الثواب حتّی ینمیه أضعافاً مضاعفهً _ و

۱- ۱. انظر: «شرح الصحیفه» ص ۸۳.

لاأقلّ لعشره الأمثال! ــ ؛ و أمّا فی العقاب فلايوفّره، بل يتجاوز عنه حتّی يفنيه ــ رزقنا اللّه العفو و التجاوز بفضله و كرمه! ــ .

لِيَجزِیَ الَّذِينَ أَسَاؤُوا بِمَا عَمِلُوا وَ يَجزِیَ الَّذِينَ أَحْسَنُوا بِالْحُسنَی.

هذا اقتباسٌ من قوله ــ تعالی ــ : «لِيَجزِیَ الَّذِينِ أَسَاَؤُا بِمَا عَمِلُوا وَ يَجزِیَ الَّذِينَ أَحْسَنُوا بِالحُسنَی»(۱).

قوله ــ عليه السلام ــ فی الدعاء: «ليجزی» متعلّقٌ بقوله: «قبضه».

قوله: «بما عملوا» الباء للسببيّه، أو للصله(۲).

قوله: «بالحسنی» <أی: بالمثوبه الحسنی، و هی الجنّه؛ أو بأحسن من أعمالهم؛ أو بسبب الأعمال الحسنی(۳)>. و تكرير الفعل لإظهار كمال الاعتناء بالجزاء و التنبيه علی تباين الجزائين. و إنّما لم يقل: ليجزی الّذين أساؤوا بالسيّئه، لأنّ جزاء السيّئه حسنهٌ؛ و لم يقل أساؤوا بالحسنی، لئلّا يتوهّم انه يجزی بالإساءه الإحسان، انّما يجزی كذلك عدلاً منه ــ ... إلی آخر الفقره ــ .

قال الفاضل الشارح: «الإقتباس تضمين النظم أو النثر بعض القرآن لا علی أنّه منه، بأن لايقال: «قال اللّه ــ تعالی ــ » و نحوه، فانّ ذلك حينئذٍ لايكون اقتباساً. و قد وقع فی خطب أميرالمؤمنين ــ عليه السلام ــ و دعاء أهل البيت ــ عليهم السلام ــ كثيراً، و هو يدلّ علی جوازه فی مقام المواعظ و الدعاء و الثناء علی اللّه ــ سبحانه ــ . و أمّا جوازه فی الشعر و فی غير ذلك من النثر، فلم أجد فيه نصّاً من علمائنا؛ نعم! قال الشيخ صفيالدين الحلّی ــ من أصحابنا ــ فی شرح بديعيّته: «الاقتباس علی ثلاثه أقسامٍ:

محمودٍ مقبولٍ؛

ص : ۳۸۰

۱- ۱. كريمه ۳۱ النجم.

۲- ۲. و انظر: «الفرائد الطريفه» ص ۱۳۴.

۳- ۳. قارن: «نور الأنوار» ص ۲۱.

و مباحٍ مبذولٍ؛

و مردودٍ مرزولٍ؛

فالأوّل: ما كان فی الخطب و المواعظ و العهود و مدح النبیّ و آله _ علیهم السلام _ و نحو ذلک؛

و الثانی: ما كان فی الغزل و الصفات و القصص و الرسائل و نحوها؛

و الثالث: علی ضربین:

أحدهما: تضمین ما نسبه اللّه _ سبحانه _ إلی نفسه _ كما نُقل(۱) عن أحد بنی مروان انّه وقّع علی مطالعهٍ فیها شكایه(۲) عمّاله: «إِنَّ إِلَيْنَا إِيَّابَهُمْ * ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا حِسَابَهُمْ»(۳)؛

و(۴) الثانی(۵): تضمین آیهٍ كریمهٍ فی معرض هذلٍ أو(۶) سخفٍ _ و نعوذ باللّه من ذلک!(۷) _ »(۸)، انتهی كلامه.

و لا أعلم مستنده فی هذا التفصیل. ثمّ الصحیح انّ المقتبس لیس بقرآنٍ حقیقةً، بل كلامٌ یماثله، بدلیل جواز النقل عن معناه الأصلیّ و التغییر الیسیر فیه، كقول أمیرالمؤمنین _ علیه السلام _ فی كلامٍ كلّم به الخوارج: «أ بعد إیمانی باللّه و جهادی مع رسول اللّه _ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم _ أشهد علی نفسی بالكفر؟!، لقد ضللت إذاً و ما أنا من المهتدین»(۹)؛ و هو اقتباسٌ من قوله _ تعالی _ : «قُلْ لاَأَتَّبِعُ أَهوَاءَكُمْ قَدْ ضَلَلتُ إذا وَ مَا أَنَا مِنَ الْمُهتَدِينَ»(۱۰)، فنقله من معناه الأصلیّ و أدخل علی «قد» لام جواب القسم؛ و لو كان المراد به الآیه بعینها لما جاز ذلک. و قد استوفیت الكلام علی ذلک بما لامزید علیه فی شرح بدیعیّتی المسمّی

ص : ۳۸۱

۱- ۱. «شرح الكافیه : قیل.
۲- ۲. شرح الكافیه: + عن.
۳- ۳. كریمتان ۲۶ / ۲۵ الغاشیّه
۴- ۴. المصدر: _ و.
۵- ۵. شرح الكافیه: الآخر.
۶- ۶. المصدر: و.
۷- ۷. شرح الكافیه: _ و نعوذ باللّه من ذلک.
۸- ۸. راجع: «شرح الكافیه البدیعیّه» ص ۳۲۶.
۹- ۹. راجع: «نهج البلاغه» الكلمه ۵۸ ص ۹۲، «شرح ابن أبیالحدید» علیه ج ۴ ص ۱۲۹، «بحار الأنوار» ج ۳۳ ص ۳۶۰.
۱۰- ۱۰. كریمه ۵۶ الأنعام.

بأنوار الربيع فی أنواع البدیع(۱)، فمن أراد الإطّلاع علیه فلیرجع إلیه»(۲)؛ انتهی کلامه.

و هـذا ــ کما تری ــ لاطائل تحته!، فلعلّه ــ علیه السـلام ــ فی وقت التکلّم بهذا الکلام حصل له الإتّصال التامّ إلی مبدأه بحیث رفع حجاب أنّیّته و وصل إلی محبوبه، فسـمع هـذا الکلام من قائله؛ کما رُوی انّ جعفر بن محمّدٍ الصادق ــ علیه السـلام ــ کان یصلّی فی بعض الأیّام، فخرّ مغشیاً علیه فی أثناء الصلاه، فسئل بعدها عن سبب غشیه؟

فقال ــ علیه السلام ــ : «ما زلت أردّد هذه الآیه حتّی سمعتها عن قائلها»(۳).

ذکر شـیخنا البهـائیّ ــ رحمه اللّه ــ هـذا الحـدیث فی کتـاب مفتاح الفلاح و قال: «قال بعض العارفین: انّ لسان جعفر بن محمّد الصادق ــ علیه السـلام ــ کان فی ذلک الوقت کشـجره الطور عند قول «إِنِّی أَنَا اللَّهُ»(۴)-(۵)؛ و ما أحسن قول الشیخ الشبستری بالفارسیّه:

روا باشد أنا الحق از درختی چرا نبود روا از نیک بختی(۶)

»(۷)؛ انتهی کلامه ــ رحمه اللّه ــ .

فاجعـل مـا ذکرنـاه قاعـدهً کلّیّهً فی کـلّ مـا ورد من هـذا القبیل عن الأئمّه الطاهره ــ علیهم السـلام ــ ، لا علی مجرّد الاقتباس و الاقتصار علیه؛ فتبصّر!.

ص : ۳۸۲

۱- ۱. حیث تکلّم عنه بما یربو علی ثمانین صفحات!، راجع: «أنوار الربیع» ج ۲ ص ۲۹۸ / ۲۱۷.

۲- ۲. انظر: «ریاض السالکین» ج ۱ ص ۲۹۷.

۳- ۳. راجع: «شرح القیصری علی فصوص الحکم» ص ۲۸۴، و انظر أیضاً إلی التعلیقه الآتیه.

۴- ۴. کریمه ۳۰ القصص.

۵- ۵. اشارهٌ إلی قول عبدالقاهر السـهروردی حیث قال: «و قد نقل عن جعفر الصادق أیضاً أنّه خرّ مغشیاً علیه و هو فی الصلاه ... کشـجره موسـی ــ علیه السـلام ــ حیث اسمعه اللّه منها خطابه إیّاه بانّی انا اللّه»، راجع: «عوارف المعارف» ص ۲۶. و انظر أیضاً: «رشف النصائح الإیمانیّه» ــ له أیضاً ــ ص ۳۷۴.

۶- ۶. البیت من غرر أبیات المنظومه المسمّاه بگلشن راز، راجع: « گلشن راز» ص ۴۸ البیت ۸.

۷- ۷. راجع: «مفتاح الفلاح» ص ۱۸۴.

عَدْلاً مِنهُ تَقَدَّسَتْ أَسمَآؤُهُ وَ تَظَاهَرَتْ آلاَؤُهُ.

«العدل» فی اللغه بمعنی الاستواء و التسویه؛ قال الراغب: «العداله و المعادله لفظٌ یقتضی معنی المساواه، و العَدل ــ بفتح العین(۱) ــ و العِدل ــ بکسرها(۲) ــ یتقاربان، لکن العَدل یُستعمل فیما یدرک بالبصیره ــ کالأحکام ــ و العِدل(۳) فیما یدرک بالحاسّه ــ کالموزونات و المکیلات و المعدودات ــ ؛ فالعدل هو التقسیط علی سواءٍ. و علی هذا روی: بالعدل قامت السماوات(۴)-(۵)، تنبیهاً علی(۶) انّه لو کان رکنٌ من الأرکان الأربعه فی العالم زائداً علی الآخر أو ناقصاً عنه علی مقتضی الحکمه لم یکن العالم منتظماً.

و العدل ضربان:

مطلقٌ یقتضی العقل حسنه و لایکون فی شیءٍ من الأزمنه منسوخاً و لایوصف بالاعتداء بوجهٍ، نحو الإحسان إلی مَن أحسن إلیک و کفّ الأذیّه عمّن کفّ أذاه عنک؛

و عدلٌ یعرف کونه عدلاً بالشرع، و یمکن أن یکون منسوخاً فی بعض الأزمنه ــ کالقصاص و أرش(۷) الجنایات ــ ، و لذلک قال ــ تعالی ــ : «فَمَنِ اعْتَدَی عَلَیکُمْ فَاعْتَدُوا عَلَیهِ»(۸)، و قال: «جَزَاءُ سَیِّئَهٍ سَیِّئَهٌ مِثْلُهَا»(۹)؛ فسمّی ذلک اعتداءً و سیّئهً. و هذا النحو هو المُعنیّ بقوله: «إنَّ اللَّهَ یَأمُرُ بِالعَدلِ وَ الإحسَانِ»(۱۰)، فانّ العدل هو المساواه فی المکافاه إن خیراً فخیراً و إن شرّاً فشرّاً؛ و الإحسان أن یقابل الخیر بأکثر منه، و الشرّ بأقلّ منه. و رجلٌ عدلٌ: عادلٌ، و أصله مصدرٌ ــ لقوله تعالی: «وَ أَشهِدُوا ذَوَیْ عَدلٍ مِنْکُم»(۱۱)، أی:

۱- ۱. المصدر: ــ بفتح العین.

۲- ۲. المصدر: ــ بکسرها.

۳- ۳. المصدر: + و العدیل.

۴- ۴. المصدر: + و الأرض.

۵- ۵. راجع: «عوالی اللئالی» ج ۴ ص ۱۰۳ الحدیث ۱۵۰.

۶- ۶. المصدر: ــ علی.

۷- ۷. المصدر: أروش.

۸- ۸. کریمه ۱۹۴ البقره.

۹- ۹. کریمه ۴۰ الشوری.

۱۰- ۱۰. کریمه ۹۰ النحل.

۱۱- ۱۱. کریمه ۲ الطلاق.

عدالهٍ _ »(۱)؛ انتهى كلامه.

و قيل: «العدل _ خلاف الجور _ : وضع كلّ شىءٍ موضعه كما ينبغى و على ما ينبغى، و الظلم على خلافه» . روى الصدوق فى التوحيد عن الصادق _ عليه السلام _ حين سُئل عن التوحيد و العدل، فقال: «التوحيد أن لاتجوّز على ربّك ما جاز عليك، و أمّا العدل فأن لاتنسب إلى خالقك ما لامك عليه»(۲)؛ و فى حديثٍ آخر انّه قال لهشام بن الحكم: «أ لا أعطيك جملةً فى العدل و التوحيد؟

قال: بلى _ جُعلت فداك! _

قال: من العدل أن لاتتّهمه، و من التوحيد أن لاتتوهّمه»(۳).

و قيل: هو الأمر المتوسّط بين طرفى الإفراط و التفريط. و هو المراد من الحسنه بين السيّئتين، لأنّ الإنسان من حيث نشأته الكونيّه و قواه الظاهره و الباطنه يشتمل على صفاتٍ و أخلاقٍ و أحوالٍ و كيفيّاتٍ طبيعيّهٍ و روحانيّهٍ، و لكلٍّ منها طرفا إفراطٍ و تفريطٍ، و الواجب معرفه الوسط من كلّ ذلك ثمّ البقاء عليه. و بذلك وردت الأوامر الإلآهيّه و شهدت بصحّته الآيات الظاهره و الموجودات العينيّه، و نبّهت على ذلك الإشارات الربّانيّه، كقوله _ تعالى _ فى مدح نبيّه _ صلّى اللّه عليه و آله و سلّم _ : «مَا زَاغَ الْبَصَرُ وَ مَا طَغَى»(۴)، و قوله فى مدح آخرين فى باب الكرم: «وَ الَّذِينَ إِذَا أَنفَقُوا لَم يُسْرِفُوا وَ لَمْ يَقتُرُوا وَ كَانَ بَينَ ذَلِكَ قَوَاماً»(۵)، و كوصيّته _ سبحانه _ لنبيّه _ صلّى اللّه عليه و آله و سلّم _ : «وَ لاَتَجْهَر بِصَلاَتِكَ وَ لاَتُخَافِتْ بِهَا وَ ابْتَغِ بَينَ ذَلِكَ سَبِيلاً»(۶)، «وَ لاَتجعَلْ يَدَكَ مَغلُولَهً إِلَى عُنُقِكَ وَ لاَتَبسُطهَا كُلَّ الْبَسطِ»(۷)؛ فحرّضه على السلوك على الأمر الوسط بين البخل و الإسراف. كجوابه لمَن سأله مستشيراً فى الترهّب و صيام الدهر و قيام الليل كلّه _ بعد زجره إيّاه _ :

۱- ۱. راجع: «المفردات» ص ۵۵۱ القائمه ۲، مع اختصارٍ.

۲- ۲. راجع: «التوحيد» ص ۹۶ الحديث ۱.

۳- ۳. راجع: «بحار الأنوار» ج ۵ ص ۵۸.

۴- ۴. كريمه ۱۷ النجم.

۵- ۵. كريمه ۶۷ الفرقان.

۶- ۶. كريمه ۱۱۰ الاسراء.

۷- ۷. كريمه ۲۹ الاسراء.

«انّ لنفسک علیک حقّاً و لزوجک علیک حقّاً، فصمْ و افطرْ و قمْ و نمْ»(۱)؛ و قال للآخرین فی هذا الباب: «أمّا أنا فأصوم و أفطر و أقوم و أنام و آتی النساء، فمن رغب عن سنّتی فلیس منّی»(۲)، فنهی عن تغلیب القوی الروحانیّه علی القوی الطبیعیّه بالکلّیه کما نهی عن الإنهماک فی الشهوات الطبیعیّه، و هکذا فی الأحوال و غیرها. و بالجمله التلبّس بالحاله الإعتدالیّه الحقّه ثمّ الثبات علیها أمرٌ صعبٌ عزیزٌ جدّاً، و لهذا قال ــ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم ــ : «شیّبتنی سوره هود» و أشار إلی قول الحقّ له: «فَاسْتَقِمْ کَمَا أُمِرتَ»(۳)-(۴)، فالعدل میزان اللّه الّذی هو ظلّ وحدته و صفته اللازمه له، به قامت سماوات الأرواح و أرض الأجساد و استقامت، و لولاه لما استقرّ أمر الوجود علی النسق المحدود. و لمّا شمل الکلّ أصاب کلّ موجودٍ قسطه منه بحسب حاله و قدر احتماله، فصار بالنسبه إلی کلّ أحدٍ ــ بل کلّ شیءٍ ــ میزاناً خاصّاً. و تعدّد المیزان علی حسب تعدّد الأشیاء، و هی جزئیّات المیزان المطلق، و لذلک أبدل القسط المطلق منها فی قوله ــ تعالی ــ : «وَ نَضَعُ الْمَوَازِینَ الْقِسْطَ»، فانّها ــ کلّها ــ هو العدل المطلق الواحد، و لایتعدّد الحقیقه بتعدّد المظاهر.

و وضعها عبارهٌ عن ظهور مقتضاها، و ذلک انّما یکون یوم القیامه الصغری بالنسبه إلی

۱- ۱. روی عنه ــ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم ــ مخاطباً لأبیالدرداء: «انّ لربّک علیک حقّاً و انّ لجسدک علیک حقّاً و لأهلک علیک حقّاً، فصم و افطر و صل و نم و أعط کلّ ذی حقٍّ حقّه »، راجع: «مجموعه ورّام» ج ۱ ص ۲، «بحار الأنوار» ج ۶۷ ص ۱۲۸.

۲- ۲. راجع: «الکافی» ج ۵ ص ۴۹۶ الحدیث ۵، «وسائل الشیعه» ج ۲۰ ص ۲۱ الحدیث ۲۴۹۲۱، «بحار الأنوار» ج ۹۰ ص ۷۳، و المضمون فی الجمیع واحدٌ و إن کان بین الألفاظ بونٌ بعیدٌ.

۳- ۳. کریمه ۱۱۲ هود.

۴- ۴. روی ابن أبیالحدید انّه ــ صلّی الله علیه و آله و سلّم ــ قال: «شیّبتنی هود، فقیل له فی ذلک ؟، فقال: قوله: «فَاستَقِم کَمَا أُمِرتَ»»، راجع: «شرح نهج البلاغه» ج ۱۱ ص ۲۱۳. و الحدیث یوجد فی کثیرٍ من المصادر فی صوره: «شیّبتنی هود و الواقعه و المرسلات و عمّ یتساءلون» ، راجع: «بحار الأنوار» ج ۱۶ ص ۱۹۲، «الأمالی» ــ للصدوق ــ ص ۲۳۳ الحدیث ۴، «الخصال» ج ۱ ص ۱۹۹ الحدیث ۱۰.

المحجوب و یوم القیامه الکبری بالنسبه إلی أهلها، «فلاتظلم نفسٌ شیئاً»(۱)، لأنّ کلّ ما عملت من خیرٍ وجد حال عمله فی کفّه الحسنات ـ الّتی هی جهه الروح من القلب ـ ، و کلّ ما عملت من سوء وضع فی کفّه السیّئات ـ الّتی هی جهه النفس منه ـ . و القلب هو لسان المیزان؛ و لهذا قیل: «یجعل فی کفّه الحسنات جواهر بیضٍ مشرقهٍ، و فی کفّه السیّئات جواهر سودٍ مظلمهٍ»؛ إلّا انّ الثقل هناک یوجب الصعود و المیل إلی العلو، و الخفه توجب النزول و المیل إلی السفل. بخلاف المیزان الجسمانیّ، إذ الثقل ثمّه هو الراجح المعتبر الباقی عند اللّه، و الخفیف هو المرجوح الفانی الّذی لا وزن له عند اللّه و لااعتبار؛ فلاینقص ممّا عملت شیءٌ. فمن وزن أعماله بمیزان العدل فهو من المحبّین، و من وزن أنفاسه و خطراته بمیزان العدل فهو من العارفین.

و میزان العدل فی الدنیا ثلاثهٌ:

میزانٌ للنفس و الروح؛

و میزانٌ للقلب و العقل؛

و میزانٌ للمعرفه و السرّ؛

فمیزان النفس: الأمر و النهی، و کفّتاه الوعد و الوعید؛

و میزان العقل و القلب: الإیمان، و کفّتاه الثواب و العقاب؛

و میزان المعرفه و السرّ: الرضا و السخط، و کفّتاه الهرب و الطلب.

فمن وزن أفعال النفس و الروح بمیزان الأمر و النهی بکفّه الکتاب و السنّه ینل الدرجات فی الجنان؛ و من وزن حرکات العقل و القلب بمیزان الثواب و العقاب بکفّه الوعد و الوعید أصاب الدرجات و نجا من جمیع المشقّات؛ و من وزن خطرات المعرفه و السرّ بمیزان الرضا و السخط بکفّه الهرب و الطلب نجا ممّا هرب و أدرک ما طلب، فصار عیشه فی الدنیا علی الهرب و خروجه منها علی الطلب و عاقبته إلی غایه الطرب!. فمن أراد الوصول إلی المسبّب

۱- ۱. کریمه ۴۷ الأنبیاء.

فعليه بالهرب، فانّ المسبّب حجاب كلّ طالبٍ.

و «عـدلاً»: نصبه إمّا على المصدر _ أى: جزاءً عدلاً _ ؛ أو على المفعول له _ أى: لأجل العدل؛ أو على التميز _ أى: من حيث العدل _ .

<و نُقل عن الشيخ البهائىّ(۱) _ رحمه اللّه _ انّه قال بالنصب على الحال؛

و هو كما ترى!، لأنّ قوله: «منه» يمنعه(۲)>.

و «تقدّست أسمائه» أى: تطهّرت و تنزّهت عن المعايب المادّيه و النقائص الإمكانيّه، لأنّ الإسم _ كما عرفت _ عبارةٌ عن الذات مع الصفه، و التكثّر فيه باعتبار تكثّر النعوت و تكثّر النعوت من جهه شؤونه الإلآهيّه، فانّ الوجود يتجلّى بصفهٍ من الصفات فيتعيّن و يتميّز عن الوجود المتجلّى بصفهٍ أخرى، فيصير حقيقةً مّا من الحقائق الأسمائيّه. و قد عرفت أيضاً انّ الإسم باعتبارٍ عين المسمّى، فبهذا الاعتبار تقديس الإسم مستلزمٌ لتقديس الذات، و بالعكس.

و قيل: «إذا تنزّهت أسمائه عن العيوب و النقائص فما ظنّك بذاته _ سبحانه _ !؟»(۳)؛

فيرد عليه: انّه مجرّد ادّعاءٍ!.

و قيل: «تنزّهت أسمائه من وقوع الشركه فيها»(۴)؛

و فيه: ما عرفت من أنّ كلّ الأسماء ليس كذلك.

و قيل: «هى مقحمةٌ _ كما فى قوله تعالى : «تَبَارَكَ اسْمُ رَبِّكَ ذُوالْجَلَالِ وَ الْاءِكرَامِ»(۵) _ ؛

ص : ۳۸۷

۱- ۱. سنذكر مصدر هذا القول فى التعليقه الآتيه، و أمّا المحقّق المجلسىّ فنسب هذا القول إلى والد الشيخ حيث قال: «و أمّا ما ذكره والد شيخنا البهائى _ رحمهما اللّه _ »، راجع: «الفرائد الطريفه» ص ۱۳۴.

۲- ۲. قارن: «نور الأنوار» ص ۲۱.

۳- ۳. هذا قول العلّامه المدنى، انظر: «رياض السالكين» ج ۱ ص ۲۹۹.

۴- ۴. هذا هو رأى الجزائرى، انظر: «نور الأنوار» ص ۲۱.

۵- ۵. كريمه ۷۸ الرحمن.

و فائده هذه التوسيط سلوک الکنایه، کما یقال: ساحه فلانٍ بریئهٌ عن المثالب(۱)».

و قیل: «تنزّهت عن أن یجوز اطلاقها علی غیره، کما أطلقوها علی آلهتهم».

قوله: «و تظاهرت آلآؤه» أی: تتابعت نعماؤه.> و «الآلآء»: النعم، واحدها «أَلْی» ـ کظبی ـ ،و «أَلی» ـ کنَحِی ـ ، و «أَلْو» ـ کدَلْو ـ ، و «أَلَی» ـ کفَتیً ـ ، و «إلیً» ـ کحِمیً ـ . و إنّما أبدلت الهمزه ـ الّتی هی فاءٌ فی الجمیع ـ استثقالاً، لاجتماع الهمزتین(۲)>. و هذا تأکیدٌ للسابق، أی: نعمائه متتابعهٌ متواترهٌ آناً فآناً علی الموجودات الإمکانیّه، إشارهً إلی أنّ الممکن کما یحتاج فی الوجود إلی موجدٍ ـ هو اللّه ـ کذلک یحتاج فی البقاء أیضاً. و قد عرفت أنّ الأعیان الثابته هی الصور الأسمائیّه المتعیّنه فی الحضره العلمیّه، و تلک الصور تکون فائضهً من الذات الأحدیّه بالفیض الأقدس و التجلّی الأوّل بواسطه الحبّ الذاتیّ المُشار إلیه بقوله ـ سبحانه ـ : «فأحببت أن أعرف»(۳). و طلب مفاتیح الغیب ـ الّتی لایعلمها إلاّ هو ـ ظهورها و کمالها. ثمّ تحصل تلک الأعیان فی المظاهر الأمریّه و الخلقیّه الخارجیّه مع لوازمها و توابعها بالفیض المقدّس، و علّه هذه الظهورات ـ کلّها ـ الحبّ ـ کما قیل: «لولا عشق العالی لانطمس السافل(۴)، کما مرّ ـ ». فالقابل من فیضه الأقدس و المقبول من فیضه المقدّس؛

آن یکی جودش گدا آرد پدید و ان دگر بخشد گدایان را مزید

قال بعض العرفاء: «و بعد اتّصاف الأعیان بالوجود فکلّ حالٍ من أحوالها معدٌّ للحال الآخر و کلّ کمالٍ ممدٌّ للکمال الآخر، فأبد الآبدین الإستعدادات فی التزاید و الکمالات ـ علی حسبها ـ فی النموّ و التولید؛ فلاغایه للإستعدادات و لانهایه للکمالات»؛

تعالی اللّه! زهی دریای پر شور کِزو بر تشنه آرد تشنگی زور

ص : ۳۸۸

۱- ۱. هذا أیضاً قول العلاّمه المدنی، انظر: «ریاض السالکین» ج ۱ ص ۲۹۹. و حکاه المحقّق المجلسی أیضاً، راجع: «الفرائد الطریفه» ص ۱۳۵.

۲- ۲. قارن: «ریاض السالکین» ج ۱ ص ۳۰۰.

۳- ۳. راجع: «بحار الأنوار» ج ۸۴ ص ۱۹۸، «شرح نهج البلاغه» ـ لابن أبیالحدید ـ ج ۵ ص ۱۶۳.

۴- ۴. راجع: «الحکمه المتعالیه» ج ۲ ص ۲۷۸.

گر از وی تشنه ای صد جرعه نوشد برای جرعه ای دیگر خروشد

گذشت آن جستجو از چون و از چند نه آب آخر شود نه تشنه خورسند

فکـلّ موجودٍ من الموجودات الخـارجیّه کلّمـا اقتضت عینه الثـابته فی المرتبه العلمیّه أعطـاه ربّه بلاجورٍ و میلٍ، بمقتضـی عـدالته الکامله ــ کما ذکرناه لک، فتذکّر! ــ .

لَایُسْأَلُ عَمَّا یَفعَلُ وَ هُمْ یُسْأَلُونَ

هذا مترتّبٌ علی السابق، أی: یفعل الأمور المذکوره للعداله حالکونه غیر مسؤولٍ عمّا یفعل، لأنّه فی هذه الحاله أعدل؛ فتدبّر!.

تبصیرٌ

اعلم! أنّ المسـلمین قاطبهً علی أنّه لایجوز السؤال عن اللّه: «لِمَ فعلتَ ؟»؛ و لکنّهم اختلفوا فی أنّه لأیّ سببٍ؟. و هذا یرجع إلی أنّ أفعال اللّه ــ تعالی ــ هل هی معلّلهٌ بالأغراض حتّی لایصدر عن جنابه شیءٌ إلّا لغرضٍ یتعلّق به؟ أو لا.

فذهبت العدلیّه إلی الأوّل ؛

و الأشاعره إلی الأخیر(۱).

احتجّ الأوّلون بأنّ فرض وقوع الأفعال من غیر ملاحظه غایهٍ مترتّبهٍ علیها عبثٌ و سفهٌ لایلیق بجناب القدس ــ جلّ ثنائه و عمّ نواله ــ ، و الحکمه مانعهٌ عن مثله.

و اسـتدلّ الأشـاعره بلزوم اسـتکماله ــ جـلّ شـأنه ــ بالأغراض، إذ یکون وجوده أولی به من عـدمه عنـده، و هو الکمال و طالبه یلزمه الاستکمال، و الاستکمال لایلیق بجنـاب القـدس ذیالجلالـل، و إلاّ لزم الحـاجه فی کلّ حالٍ، و هو دلیل الإمکان و منافٍ للوجوب

ص : ۳۸۹

۱- ۱. لتفصـیل أقوال الفریقین و بیان حججهم راجع: «تلخیص المحصّل» ص ۳۴۳، «إحقاق الحقّ» ج ۱ ص ۲۸۳، «قواعد المرام» ص ۱۱۰، «المحیط بالتکلیف» ص ۲۸۳.

الذاتی المنزّه عن کلّ نقصٍ و وبالٍ؛

و أجیب: «بأنّ ذلک انّما یلزم إن لو کان الغرض و الفائده عائد إلیه، و لا یقول الأوّلون به _ لغنائه و نفی الحاجه عنه _ ؛ بل یقولون برجوع الفائده إلی العبد، و من أجله یفعله اللّه _ سبحانه _ بفیض فضله؛

و بأنّ نفی الغرض یستلزم العبث! _ تعالی عن ذلک علوّا کبیرا _ . و معنی الغرض فی حقّه _ سبحانه ، علی ماذکره بعض المحقّقین _ هو: امضاء الأمور علی حسب العنایه الأزلیّه فی الأفعال علی حدّ الکمال حسب ما یلیق فی کلّ حالٍ، و فعل الکمال کمالٌ لا استکمالٌ» ؛ انتهی.

و قال بعضٌ آخر «لمّا کان _ تعالی _ جواداً مطلقاً فلایصحّ أن یکون حصول الفعل الصادر عنه بسبب الغایه الّتی هی علّهٌ لفاعلیّه الفاعل حتّی تکون تلک الغایه غایه الجود _ فتکون هی الموجبه لکون الفاعل جواداً بالفعل _ ، و إلّا لم یکن جوادا لذاته و لا جوادا مطلقا، لأنّ الغایه علی هذا الوجه هی الموجبه لاستکماله بغیره، و ذلک ممتنعٌ علی الواجب لذاته؛ فالغایه الّتی یترتّب علی فعله نهایه منتهی جعله، لا علّهٌ غائیّهٌ لفعله، فانّ ذاته المقدّسه لکونها مافوق التمامّ و فی أعلی الکمال یحصل منها جمیع الأشیاء علی أتمّ ما ینبغی و أکمل ما یمکن، و إلیه ینتهی، فهو غایه جمیع الموجودات بتمامها»؛ انتهی.

و الحقّ انّ فیضه _ سبحانه _ من مقتضیّات ذاته بالفیض الأقدس، و سببه الحبّ. و وجود الموجودات الخارجیّه بالفیض المقدّس، و جهته الحبّ أیضاً. و قد قلنا انّ الغایه لذاته لیست إلّا ذاته و یترتّب علیه نفس السافل بالغرض، و کلّ ما یتصوّر من غایهٍ لمصنوعاته فهو ینتهی إلیه _ کما انّ المبدء منه _ . فکما انّ سلسله الأسباب الوجودیّه منه مصدرها فإلیه مرجعها؛ منه المبدء و إلیه المعاد. و قال _ سبحانه _ : «أَلَا إِلَی اللَّهِ تَصِیرُ الْأُمُورُ»(۱)، فلذا

۱- ۱. کریمه ۵۳ الشوری.

قال الأقدمون: انّه _ سبحانه _ غايه الغايات(۱). و إليه يرشد ما ورد فی الآثار المعصوميّه؛

ففی كتاب توحيد الصدوق عن علیٍّ _ عليه السلام _ انّه قال فی حديث التوحيد: «هو قبل القبل بلاقبلٍ و(۲) بلاغايهٍ و لامنتهی غايهٍ و لاغايه إليها غايه انقطعت الغايات عنه، فهو غايه كلّ غايهٍ»(۳). فانّ الغايه نهايه الشیء و منقطعه، و يقال لما لأجله وُجد الشیء، و كان الغرض و المقصود منه. و علی كلا المعنيين يمكن تطبيق المعنی عليه؛ فتأمّل!. و قد ذكرنا لک سابقاً البرهان علی أنّه فاعلٌ بما هو غايهٌ و غايهٌ بما هو فاعلٌ، و أن ليس لفعله لميّهٌ غير ذاته. و كيف يُسئل من هو فی نفسه الجواب؟!، فسقط السؤال إذا انتهی إليه الأفعال؛ فتذكّر!.

و فی العلل فی تفسير آيه «لَايُسئَلُ عَمَّا يَفعَلُ وَ هُمْ يُسئَلُونَ»(۴) عن علیٍّ _ عليه السلام _ : «يعنی بذلک خَلْقَه انّه يسألهم»(۵)؛

و فی التوحيد عن الباقر _ عليه السلام _ انّه سُئل: «و كيف لايُسئل عمّا يفعل؟

فقال: لأنّه لايفعل إلاّ ما كان حكمهً و صواباً، و هو المتكبّر الجبّار و الواحد القهّار؛ فمن وجد فی نفسه حرجاً فی شیءٍ ممّا قضی(۶) كفر!، و من أنكر شيئاً من أفعاله جحد!»(۷)؛

و عن الصادق _ عليه السلام _ قال: ««لَايُسئَلُ عَمَّا يَفعَلُ» لأنّه لايفعل إلاّ ما كان حكمهً و صواباً، و هو المتكبّر الجبّار و الواحد القهّار، فمن وجد فی نفسه حرجا فی شیءٍ ممّا قضی كفر!، و من أنكر شيئاً من أفعاله جحد!. «وَ هُمْ يُسئَلُونَ»، قال: يعنی بذلک خَلْقَه، انّه يسألهم»(۸)؛

ص : ۳۹۱

۱- ۱. كما قال صدرالمتألّهين: «و وجد كثيرا فی ألسنتهم انّه _ تعالی _ غايه الغايات»، راجع: «الحكمه المتعاليه» ج ۲ ص ۲۷۲.

۲- ۲. المصدر: _ بلاقبل و.

۳- ۳. راجع: «التوحيد» ص ۷۷ الحديث ۳۳، ص ۱۷۵ الحديث ۶.

۴- ۴. كريمه ۲۳ الأنبياء.

۵- ۵. لم أعثر عليه فی «علل الشرائع».

۶- ۶. المصدر: + اللّه.

۷- ۷. راجع: «التوحيد» ص ۳۹۷ الحديث ۱۳.

۸- ۸. القطعه الأولی من الحديث المشتركه مع سابقه لم أعثر عليها، و لكن القطعه الثانيه _ فی تفسير الكريمه _ توجد فی «بحار الأنوار» ج ۵۸ ص ۲۹۸، و فيه: انّه سيسألهم.

و عن الرضا ــ عليه السلام ــ قال: «قال اللّه ــ تعالى ــ : يا ابن آدم! بمشيّتى كنت أنت الّذى تشاء لنفسک ما تشاء، و بقوّتى أدّيت إلى فرائضى، و بنعمتى قويت على معصيتى، جعلتک سميعاً بصيراً قويّاً، «مَا أَصَابَکَ مِن حَسَنَهٍ فَمِنَ اللَّهِ وَ مَا أَصَابَکَ مِن سَيِّئَهٍ فَمِن نَفْسِکَ»(۱). و ذلک انّى أولى بحسناتک منک و أنت أولى بسيّئاتک منّى؛ و ذلک انّى لا ـ أُسئَل عما أفعل و هم يسئلون»(۲).

<و قيل: «فى الآيه ضروبٌ من التفسير:

الأوّل: انّه «لاَيُسْئَلُ» لأنّه حكيمٌ على الإطلاق، «وَ هُمْ يُسْئَلُون» لأنّه يجوز عليهم الخطأ و الغفله(۳)؛

و الثانى: انّه «لاَيسئَلُ» عن ادّعاء الربوبيّه «وَ هُمْ يُسْئَلُون» إذا ادّعوها؛

و الثالث: انّه لايحاسب على أفعاله و هم يحاسبون على أفعالهم(۴)؛

و الرابع: انّه «لاَيسئَلُ» اللّهَ الملائکهُ و المسيحُ عن فعله و هم يسئلهم اللّهُ و يجازيهم، فلو كانوا آلهةً لم يُسئلوا عن أفعالهم(۵)(۶)>.

***

و لمّا فرغ ــ عليه السلام ــ عن الحمد على نعمه ــ سبحانه ــ أصلًا و فرعاً، شرع فى

ص : ۳۹۲

۱- ۱. كريمه ۷۹ النساء.

۲- ۲. الحديث بنفس العباره توجد فى «تفسير العيّاشى» ج ۱ ص ۲۵۸، «بحار الأنوار» ج ۵ ص ۵۷. و انظر أيضاً: «التوحيد» ص ۳۳۸ الحديث ۹، «عيون أخبار الرضا» ج ۱ ص ۱۴۴ الحديث ۴۹.

۳- ۳. هذا هو قول الشيخ، راجع: «التبيان» ج ۷ ص ۲۳۹.

۴- ۴. راجع: «التفسير الكبير» ج ۲۲ ص ۱۵۵.

۵- ۵. راجع: «تفسير القرطبى» ج ۱۱ ص ۲۷۹. و لبيان الجميع راجع: «مجمع البيان» ج ۷ ص ۸۰.

۶- ۶. قارن: «نور الأنوار» ص ۲۱،و انظر أيضاً «الفرائد الطريفه» ص ۱۳۶.

الحمـد على هـدايته ــ تعـالى ــ على حمـد تلك النعماء. و نبّه على كون تلك نعمةً بأنّها تخرج العباد من البهيميّه إلى الإنسانيّه؛ فقال:

الحمْدُ لِلَّهِ الَّذِی لَوْ حَبَسَ عَنْ عِبَادِهِ مَعْرِفَهَ حَمْدِهِ عَلَی مَا أَبْلَاهُمْ مِنْ مِنَنِهِ الْمُتَتَابِعَهِ، وَ أَسْبَغَ عَلَيْهِمْ مِنْ نِعَمِهِ الْمُتَظَاهِرَهِ، لَتَصَرَّفُوا فِی مِنَنِهِ فَلَمْ يَحْمَدُوهُ، وَ تَوَسَّعُوا فِی رِزْقِهِ فَلَمْ يَشْكُرُوهُ. وَ لَوْ كَانُوا كَذَلِكَ لَخَرَجُوا مِنْ حُدُودِ الإِنْسَانِيَّهِ إِلَی حَدِّ الْبَهِيمِيَّهِ، فَكَانُوا كَمَا وَصَفَ فِی مُحْكَمِ كِتَابِهِ: إِنْ هُمْ إِلاّ كَالأَنْعامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ سَبِيلاً.

<«حبس» ــ من باب ضرب ــ أی: منع.

و «العباد» : جمع عبد، و أكثر ما يطلق على المملوک، و قد يطلق على الإنسان حرّا كان أو رقيقاً. قال الجوهری: «و أصل العبوديه الخشوع(۱) و الذلّ»(۲). وللعبـد عشـرون جمعاً أشـهرها عباد و عبيـد و أعبد. و جعل بعضـهم العباد للّه، و غيره من الجموع للّه و للمخلوقين(۳)>.

قـال بعض العرفـاء: «لم يزيّن اللّه ــ تعـالى ــ الخلق بزينهٍ أزين من العبوديّه، ألا ـ ترى أنّ النـبیّ ــ صـلّی اللّه عليه و آله و سـلّم ــ كيف قدّم العبوديّه على الرساله فقال فی تشهّده: و أشهد أنّ محمّداً عبده و رسوله؟!».

و قال بعضهم: «الربوبيّه لباس الأولياء، و العبوديه لباس الأنبياء» .

و حقيقه هـذه العبوديّه صيروره العبـد عبدا خالصا و مفتقرا مخلصاً لم يبق له جهه أنانيّهٍ أو نظر التفاتٍ إلى ما سوى المعبود الحقّ الأوّل، و ذلک بعد الانسلاخات عن ألبسه

ص : ۳۹۳

۱- ۱. المصدر: الخضوع.

۲- ۲. راجع: «صحاح اللغه» ج ۱ ص ۵۰۰ القائمه ۱.

۳- ۳. قارن: «رياض السالكين» ج ۱ ص ۳۰۲.

الوجودات الکونیّه و عقیب ریاضاتٍ علمیّهٍ و عملیّهٍ و تجرّداتٍ عن نشأهٍ إلی نشأهٍ و عن صورهٍ إلی صورهٍ حتّی یصیر عبداً محضاً فانیاً عن نفسه و عن کلّ شیءٍ سوی الحقّ مستغرقاً فی عبودیّته و فقره إلی اللّه، بل فنی عن ملاحظه هذا الاستغراق قاصرا نظره إلی مطالعه الجلال و مشاهده الجمال؛ فهذا هو غایه ایجاد الخلق.

و لکن التحقیق انّ العبد لایثبت له قدمٌ فی العبودیّه حتّی یفنی العبد عن العبد و لم یکن للعبد فی العبد أثرٌ و لا من عینه علمٌ و لا خبرٌ _ کما ذکرناه لک فی المحبّه _ ؛ و انّ باطن العبودیّه الربوبیّه کما انّ باطن النبوّه الولایه، و لذا ورد: «العبودیّه جوهرهٌ کنهها الربوبیّه»(۱)؛ فتبصّر!.

و<«المعرفه» قد اختلفت الأقوال فی تفسیرها؛

فمنهم من قال: «إنّها إدراک الجزئیات، و العلم إدراک الکلّیّات» ؛

و آخرون قالوا: «إنّها التصوّر، و العلم هو التصدیق» ، و هؤلاء جعلوا العرفان أعظم رتبهً من العلم. قالوا: لأنّ تصدیقنا باستناد هذه المحسوسات إلی موجودٍ واجب الوجود أمرٌ معلومٌ بالضروره، فأمّا(۲) تصوّر حقیقه الواجب فأمرٌ فوق الطاقه البشریّه، لأنّ الشیء ما لم یُعرف لایطلب ماهیّته. فعلی هذا الطریق کلّ عالمٍ عارفٌ، و لاعکس کلّیّاً(۳). و لذلک کان الرجل لایسمّی عارفاً إلّا إذا توغّل فی میادین العلم و ترقّی من مطالعها إلی مقاطعها و من مبادیها إلی غایاتها بحسب الطاقه البشریّه؛

و قال آخرون: «مَن أدرک شیئاً و انحفظ أثره فی نفسه ثمّ أدرک ذلک الشیء ثانیاً و عرف انّ هذا ذاک الّذی قد أدرکه أوّلاً فهذا هو المعرفه» .

ثمّ من الناس من یقول بقدم الأرواح؛ و منهم من یقول بتقدّمها علی الأشباح _ کما مرّ _(۴) ، و یقول: انّها هی الذرّ المستخرج من صلب آدم، فانّها(۵) أقرّت بالإلآهیّه و اعترفت

۱- ۱. راجع: «مصباح الشریعه و مفتاح الحقیقه»، الباب المأه فی حقیقه العبودیّه، ص ۴۵۳.
۲- ۲. المصدر: و أمّا.
۳- ۳. المصدر: _ کلّیّاً.
۴- ۴. المصدر: _ کما مرّ.
۵- ۵. المصدر: و انّها.

بـالربوبیّه. إلاّ أنّها ــ لظلمه العلاقه البـدنیّه ــ نسـیت مولاها، فاذا(۱) عادت إلی أنفسـها متخلّصهً من ظلمه البـدن و هاویه الجسـم عرفت ربّها و عرفت(۲) انّها کانت عارفهً به، فلاجرم سمّی هذا الإدراک عرفاناً(۳)>.

فاذا عرفت هـذا فنقول: قـد حقّقنا فی مبدء الدعاء انّ جمیع مراتب الموجودات الإمکانیّه بجمیع الألسـنه القولیّه و الحالیّه و الفعلیّه یحمدونه ــ تعالی ــ و یسبّحونه و یمجّدونه فی الدنیا و الآخره بحسب الفطره الأصـلیّه و مقتضـی الداعیه الذاتیّه، و لکن العلم و المعرفه بهذا ــ الّذی هو الکمال الأقصی ــ لایحصل إلاّ لنوع الإنسان من بین سائر الأکوان لتطوّره فی الأطوار و وصوله إلی مقامٍ فوق عالم الإمکان. و لایمکن حصول هذا المقام إلاّ للأنبیاء و الأوصیاء و الأولیاء من الأنام، و أمّا من نام فی مراقد الغفلات و لم یخرج بعدُ من غسق الظلمات فهو علی حاله فی جهل الغفله و النسیان مستمرّاً داخلٌ فیمن یُنادی:«وَ لَقَد یَسَّرنَا الْقُرآنَ لِلذِّکرِ فَهَل مِنْ مُدَّکِرٍ»(۴).

و قـد مرّ الإختلاف فی النفـوس و قلنـا إنّ طـائفهً منهم لیس لهم من النفـوس إلاّـ الحیـوانیّه؛ فهم الإنسـان المحسوس، یـأکلون و یشربون و ینکحون، و لیس لهم إدراکٌ سوی المحسوسات، بل فی إدراک المحسوسات لیسوا مثل سائر الحیوانات!.

و «الإبلاء»: الإنعام و الإحسـان؛ و «البلاء»: الخـدمه و النعمه و حقٌّ ثبت لأحـدٍ علی آخر، قال ــ تعالی ــ : «وَ لِیُبْلِیَ الْمُؤْمِنِینَ مِنهُ بَلَاءً حَسَناً»(۵)-(۶)، و فی کلام علیٍّ ــ علیه السـلام ــ : «و لاتضـمن بلاء امری ءٍ إلی غیره»(۷). یقـال: «أبلیت عنـد فلانٍ بلاءً حسناً: أثبت علیه حقّاً و لدیه إحساناً و نعمهً». و یظهر من اللغه انّ البلاء و الإبتلاء یستعمل بمعنیً، یقال:

ص : ۳۹۵

۱- ۱. المصدر: و إذا.

۲- ۲. المصدر: ــ ربّها و عرفت.

۳- ۳. قارن: «الحکمه المتعالیه» ج ۳ ص ۵۱۱.

۴- ۴. کریمات ۱۷ / ۲۲ / ۳۲ / ۴۰ القمر.

۵- ۵. کریمه ۱۷ الأنفال.

۶- ۶. و انظر: «شرح الصحیفه» ص ۸۳.

۷- ۷. راجع: «نهج البلاغه»، الکتاب ۵۳ ص ۴۳۴، «شرح ابن أبیالحدید» علیه ج ۱۷ ص ۵۱ ، ۵۳.

بلاه اللّه بلاءً و أبلاه إبلاءً و ابتلاه ابتلاءً، أى: امتحنه و اختبره. و يكون فى الخير و الشرّ، يقال: أبلاه اللّه بخيرٍ أو شرٍّ ــ و سيجىء من قوله عليه السلام : «ابلوا البلاء الحسنى» ــ . و يقال: أبلى بلاءً: إذا أريد المفعول المطلق، و أبلاه منه بلاءً حسناً، أى: أناله منه إحساناً و فعلاًـ جميلاًـ و قال القتيبى: «يقال من الخير: أبليته أبليه إبلاءً، و من الشرّ: بلوته أبلوه بلاءً»(۱). و قال ابن الأثير: «و المعروف انّ الإبتلاء يكون فى الخير و الشرّ معاً من غير فرقٍ بين فعليهما، و منه قوله ــ تعالى ــ : «وَ نَبْلُوكُمْ بِالشَّرِ وَ الْخَيرِ فِتْنَةً»(۲)؛ و منه الحديث: من أبلى فذكر فقد شكر؛ الإبلاء: الإنعام و الاحسان؛ يقال: بلوت الرجل و أبليت عنده بلاءً حسناً»(۳)؛ انتهى.

قال بعضهم(۴): «و التحقيق مع القتيبى، لأنّ كلامه فى الفرق بينهما، لا أنّه لايستعمل كلٌّ فى غيره تغليباً أو مقيّداً. و نظيره الفرق المشهور بين وعد و أوعد حيث يستعمل الأوّل فى الخير و الثانى فى الشرّ عند الإطلاق؛ و قد يستعمل كلٌّ بخلاف الآخر بقرينةٍ صارفةٍ، كقوله ــ تعالى ــ : «الشَّيطَانُ يَعِدُكُمُ الْفَقرُ»(۵)، و قوله ــ سبحانه ــ : «يَستَعجِلُونَكَ بِالعَذَابِ وَ لَن يُخلِفَ اللَّهُ وَعدَهُ»(۶)؛ و فى الحديث: و أمّا لمّه الملك فايعاد(۷) بالخير»(۸). و بالجمله هذه اللفظه ممّا تزلّ فيها أقدام طائفةٍ من أهل اللغه.

و الأصحّ: إنّ بلاه يستعمل فى المعنيين ــ قال تعالى : «وَ نَبلُوكُمْ بِالشَّرِ وَ الْخَيرِ»(۹) ــ ، و أمّا أبلاه فالظاهر انّه لايستعمل إلّا فى الخير، فاذا قلت: أبلاه و أبليعنده فالمتبادر انّه أناله

۱- ۱. كما حكاه المحقّق المجلسى و العلّامه المدنى، راجع: «الفرائد الطريفه» ص ۱۳۷، «رياض السالكين» ج ۱ ص ۳۰۵. و هو منقولٌ فى «النهايه» أيضاً، انظر إلى التعليقه الآتيه.

۲- ۲. كريمه ۳۵ الأنبياء.

۳- ۳. راجع: «النهايه» ج ۱ ص ۱۵۵.

۴- ۴. كما حكاه المدنى، راجع: «رياض السالكين» ج ۱ ص ۳۰۵.

۵- ۵. كريمه ۲۶۸ البقره.

۶- ۶. كريمه ۴۷ الحجّ.

۷- ۷. المصدر: ايعاد.

۸- ۸. راجع: «بحار الأنوار» ج ۶۷ ص ۴۹. و روى الراوندىّ: «لمه الملك أمره بالانفاق»، راجع: «فقه القرآن» ج ۱ ص ۲۳۳.

۹- ۹. كريمه ۳۵ الأنبياء.

خیراً أو احساناً.

و «المنن»: جمع مِنّهٍ ــ بالکسر ــ بمعنی النعمه. و کثیرا مّا یرد بمعنی الإحسان إلی من یطلب الجزاء منه، و منه المنّان مِن أسمائه ــ تعالی ــ . و قیل: هی النعمه الثقیله.

>و تطلق علی معنیین:

أحدهما: أن تکون بالفعل، نحو: منّ علیه: أثقله بالنعمه، و منه: «لَقَدْ مَنَّ اللَّهُ عَلَی الْمُؤْمِنِینَ»(۱)؛

و الثانی: أن تکون یالقول، و هو عدّ الإحسان. و هو مستقبحٌ، و لهذا قیل: «المنّه تهدم الصنیعه إلاّ عند الکفران(۲)> و المتتابعه المتوالیه».

و «الإسباغ» : التوسیع و الإفاضه و الإتمام، یقال: أسبغها اللّه أی: أفاضها و أتمّها.

>و قوله: «و کذلک» فیه وجهان:

الأوّل أن تکون «الکاف» للاستعلاء، أی: علی ذلک ــ کقولهم: کن کما أنت علیه، أی: علی ما أنت علیه؛ فی أحد الوجوه ــ . و الإشاره إلی المفهوم من سیاق الکلام، أی: و لو کانوا مستمرّین من تصرّفهم فی مننه بغیر حمده و توسیعهم فی رزقه من دون شکره؛

و الثانی: أن یکون للتشبیه، أی: لو کانوا دائماً مماثلین لأنفسهم فی تلک الحاله من تصرّفهم و توسّعهم فی مننه و رزقه بدون حمده و شکره لخرجوا من حدود کونهم أناساً إلی حدّ کونهم بهائم، فانّ یاء النسبه إذا لحقت آخر الإسم و بعدها هاء التأنیث أفادت معنی المصدر ــ نحو: الفرسیّه و الضاربیّه ــ . و فی إتیان لفظ «الحدود» بصیغه الجمع و إضافته إلی «الإنسانیّه» إشارهٌ إلی تطوّره فی الأطوار و تعدّد حدوده فی مراتب الکمال ــ کما مرّ ــ ؛ بخلاف البهیمیّه، فلیس لها إلاّ حدٌّ واحدٌ هو عدم الشعور و العقل.

و فی نسخهٍ قدیمهٍ: «و لدخلوا فی حریم البهیمه»(۳)، و هو قریبٌ من معنی الحدّ، فانّ حریم

ص : ۳۹۷

۱- ۱. کریمه ۱۶۴ آل عمران.

۲- ۲. قارن: «ریاض السالکین» ج ۱ ص ۳۰۶.

۳- ۳. کما حکاه المحقّق الجزائری، راجع: «نور الأنوار» ص ۲۱. و قال المحقّق المجلسیّ: «و فی بعض النسخ القدیمه الّتی عندنا: لخرجوا من حدّ الإنسانیّه و لدخلوا فی حریم البهیمه»، راجع: «الفرائد الطریفه» ص ۱۳۹.

الدار ما حولها. سمّی بذلک لأنّه یحرم علی غیر مالکها أن یستبدّ بالارتفاق به.

و «الإنسان»: اسم جنسٍ یقع علی الواحد و الجمع و الذکر و الأنثی.

و اختلفوا فی اشتقاقه مع اتّفاقهم علی زیاده النون الأخیره؛

فقال البصریّون: من الأُنس، للأنس المرکوز فی طبیعته و جبلّته، بخلاف غیره من الحیوانات، فانّ المرکوز فی طباعهم الوحشه _ و إن کان قد یعرض لها الأنس _ . فالهمزه فیه أصلٌ، و وزنه فعلان؛

و الکوفیّون: من النسیان، فالهمزه زائدهٌ و وزنه إفعان _ علی النقص _ . و أصل انسیان: افعلان، فحذفت الیاء استخفافاً _ لکثره الاستعمال _ ، و لهذا یردّ إلی أصله فی التصغیر، فیقال: أُنَیسَان(۱)(۲)>؛

و عن ابن عبّاس: «انّما سمّی الإنسان إنساناً، لأنّه عهد إلیه فنسی»(۳)، أی: فی یوم أخذ المیثاق علیه بقول «أَ لَستُ بِرَبِّکُمْ قَالُوا بَلَی»(۴).

و «البهیمه»: کلّ ذات أربعٍ من الدوّاب، و کلّ حیوانٍ لایتمیّز.

قوله: «فی محکم کتابه» : إمّا من باب إضافه الصفه إلی الموصوف _ کجرد قطیفهٍ _ مِن: أحکمتُ الشیء: إذا أتقنته فاستحکم ، أی: کتابه المحکم المتقن؛ أو من اضافه البعض إلی الکلّ _ لانقسام الکتاب إلی محکمٍ و متشابهٍ _ .

و المحکم ما وضح معناه، و المتشابه نقیضه.

و قیل: «المحکم ما کان معقول المعنی، و المتشابه بخلافه _ کأعداد الصلاه، و اختصاص

۱- ۱. و انظر: «الفرائد الطریفه» ص ۱۳۸، «تاج العروس» ج ۸ ص ۱۸۶ القائمه ۱.

۲- ۲. قارن: «ریاض السالکین» ج ۱ ص ۳۰۸.

۳- ۳. راجع: «بحار الأنوار» ج ۵۷ ص ۲۶۴. و حکاه ابن شهر آشوب من غیر اسنادٍ إلیه، انظر: «متشابه القرآن» ج ۱ ص ۲۱۴.

۴- ۴. کریمه ۱۷۲ الأعراف.

الصیام برمضان دون شعبان _ »؛

و قیل: «المحکم ما تأویله تنزیله، و المتشابه ما لایدری إلّا بألتاویل» ؛

و قیل: «المحکم ما استقلّ بنفسه، و المتشابه ما لایستقلّ بنفسه إلّا بردّه إلی غیره» ؛

و قیل: «المحکم ما فیه الحلال و الحرام، و ماسوی ذلک متشابهٌ یصدق بعضها علی بعضٍ»؛

و قیل: «المحکم ما یُؤمن به و یُعمل به و یُعتبر به، و المتشابه مایُؤمن به و لایُعمل به» . عن أبیعبداللّه _ علیه السلام _ و ابن عبّاس و عکرمه و قتاده.

و قیل: «المحکم ما عُرف المراد منه _ إمّا بالظهور و إمّا بالتأویل _ ، و المتشابه ما استأثر اللّه بعلمه _ کقیام الساعه و خروج الدجّال و الحروف المقطّعه فی أوائل السور _ »؛

و قیل غیر ذلک. و حکی بعضهم فی المسأله ثلاثین قولاً!.

و قیل: «المحکم هو الناسخ، و المتشابه هو المنسوخ»(۱)، کما روی عن أبیجعفرٍ _ علیه السلام _ : «المنسوخات(۲) من المتشابهات و المحکمات من الناسخات»(۳)؛ و روی العیّاشی بإسناده عن مسعده بن صدقه قال: «سألت أباعبداللّه _ علیه السلام _ عن الناسخ و المنسوخ و المحکم و المتشابه؟

قال: الناسخ الثابت المعمول به، و المنسوخ ما قد کان یُعمل به ثمّ جاء ما نسخه؛ و المتشابه ما اشتبه علی جاهله، و المحکم ما یُعمل به»(۴)-(۵). و سیجیء زیاده بسطٍ علیه و بیانٌ فی شرح دعاء ختم القرآن _ إنشاء اللّه الرحمن _ .

---

۱ - ۱. لتفصیل الأقوال فی المحکم و المتشابه من القرآن الکریم راجع: «مجمع البیان» ج ۲ ص ۲۳۹، «التبیان» ج ۲ ص ۳۹۴، «التفسیر الکبیر» ج ۷ ص ۱۸۲.

۲- ۲. المصدر: فالمنسوخات.

۳- ۳. راجع: «الکافی» ج ۲ ص ۲۸ الحدیث ۱، «بحار الأنوار» ج ۶۶ ص ۸۵.

۴- ۴. المصدر: _ و المحکم ما یعمل به.

۵- ۵. راجع: تفسیر العیّاشی ج ۱ ص ۱۱ الحدیث ۷.

<قوله: «إن هم إلّا كالأنعام» . «إن»: نافيّهٌ، أى: ما هم.

و «الأنعام» : جمع نَعَم _ بفتحتين، كسبب و أسباب _ . و النِعَم اسم جمعٍ لا واحد له من لفظه. قيل: «يؤنّث و يذكّر». و قال الفرّاء: «هو مـذكّرٌ و لا ـيؤنّث، و هو الإبـل و البقر و الضأن و المعز» . و قيل: «هو الإبل خاصّهً، و إذا كان معها بقرٌ و غنمٌ فهى أنعام، و إن انفردت البقر أو الغنم لم تسمّ نعماً»(۱). قال القرطبى: «و الأوّل هو الصـحيح» . و نقل الواحدىّ إجماع أهل اللغه عليه(۲)(۳)>. و المعنى _ على مـا ذكرناه _ أى: ما هم فى عـدم تحصـيل العلم و المعرفه الّتى يجب عليهم بعـد العلم و المعرفه الـذاتيّه من حمد المنعم و شـكره على نِعَمه المتواتره و مننه المتظاهره المتتاليه الّتى يحتاج الممكن إليها فى الوجود و البقاء؛ و معرفه انّ النعم كلّها من اللّه _ تعالى _ و هو المنعم بالحقيقه، و الوسائط مسـخّرون من جهته. و هذه المعرفه هى معرفه أن لا مؤثّر فى الوجود إلّا اللّه _ الّذى هو توحيد الأفعال _ . فلايتمّ المعرفه بالمنعم الحقيقىّ إلّا بنفى الشرك فى الأفعال، لا كالأنعام الّتى ليس لهم إلّا إدراك المحسوسـات و لن ينتفعوا بقرع آذانهم الآيـات و لم يتـدبّروا فيمـا شاهـدوا من الـدلائل و المعجزات، و جميع قواهم و مشاعرهم متوجّهٌ إلى أسباب التعيّشات غافلون عن خالق الأرض و السـماوات؛ بل هم أضلّ و أدون سبيلًا منها!، لأنّها يسلك سبيلًا قرّر اللّه لهم غير معطّلهٍ لشـىءٍ من القوى المودعه فيهم، بـل صـارفهٌ لهـا إلى ما خلقت لأجله، فلاتقصـير من قبلها فيما خلقت لأجله. و أمّا هؤلاء فلم يسـلكوا سبيلاً قرّر لهم فى طلب العلم و المعرفه و الوصـول إلى غـايه الكمـال، فهم معطّلـون لقـواهم العقليّه الّتى بها يمتـازون عن النفوس الحيوانيّه مضـيّعون لمـا خلقت لأجله من معرفه اللّه و طـاعته و عبـادته _ كما فى قوله:«وَ مَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَ الْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونَ»(۴) _ ، مستحقّون _ بحكم العقل _ أعظم العقاب و أشدّ النكال _ و اللّه أعلم بحقيقه الحال! _ .

ص : ۴۰۰

۱- ۱. هذا قول ابن كيسان، راجع: «تفسير القرطبى» ج ۴ ص ۳۴.

۲- ۲. لتفصيل هذه الأقوال راجع: «تفسير القرطبى» ج ۴ ص ۳۴، «تاج العروس» ج ۱۷ ص ۶۹۵ القائمه ۲.

۳- ۳. قارن: «رياض السالكين» ج ۱ ص ۳۱۰.

۴- ۴. كريمه ۵۶ الذاريات.

أو نقول: المعنى: إنّهم رجعوا إلى القهقرى إلى أسفل السافلين من الطبيعه و أزالوا الإستعداد بالكلّيه و خرجوا عن الفطره الذاتيّه الإنسانيّه و انخرطوا فى الموجودات الجماديّه!.

و قيل: ««بَلْ هُم أَضَلُّ سَبِيلًا»(۱)، لأنّ: الأنعام يميّز بين من يحسن إليه بالعلف و الماء و من يسىء إليه بالضرب و الإيذاء، و هؤلاء الحمقى لا يميّزون بين من أنعم إليهم و من ليس كذلك، و لايعرفون إحسان الرحمن من إساءه الشيطان، و لايطلبون الثواب ـ الّذى هو أعظم المنافع ـ و لايتّقون العقاب ـ الّذى هو أشدّ المضارّ! ـ »(۲)؛

و قيل: «لأنّ جهاله الأنعام لم يسْرِ ضررها إلى أحدٍ، و جهاله هؤلاء أضلّت العالَمين و أثارت الفتن بينهم و بين المسلمين»؛

و قيل: «فانّ البهائم تدرك ما يمكن لها أن تدرك من المنافع و المضارّ و تجتهد فى جذبها و رفعها غايه جهدها، و هم ليسوا كذلك».

و فى هذا الكلام إشارهٌ إلى أنّ شكر المنعم واجبٌ عقلاً؛ لا لما ذكره الشارح الفاضل ـ من دلالته على أنّه مع عدم إرشاد العباد إلى معرفته لو لم يصدر منهم الشكر لكانوا مذمومين داخلين فى حدّ البهائم(۳) ـ ، بل لما ذكرنا لك آنفاً من تحصيل العلم و المعرفه الّتى يجب عليهم بعد العلم و المعرفه الذاتيّه، و معرفه أن لا مؤثّر فى الوجود إلاّ اللّه ـ الّذى هو توحيد الأفعال ـ ، فالتوحيد لايتمّ إلاّ بنفى الشرك فى الأفعال.

و بالجمله المسأله محلّ خلافٍ؛

فذهبت الأشاعره إلى وجوبه شرعاً(۴)؛

۱- ۱. كريمه ۴۴ الفرقان.

۲- ۲. هذا مفادّ كلام المحقّق المجلسى، راجع: «الفرائد الطريفه» ص ۱۳۹.

۳- ۳. انظر: «رياض السالكين» ج ۱ ص ۳۱۰.

۴- ۴. أمّا الشيخ ابن عربى فذهب إلى وجوبه عقلاً، فانه قال: «... و منها ما يدرك قبحه عقلاً فى عرفنا كالكذب و كفر المنعم، و حسنه عقلاً مثل الصدق و شكر المنعم»، راجع: «الفتوحات المكّيه» ج ۱ ص ۳۰۰ السطر ۴.

و الإماميّه و المعتزله إلی وجوبه عقلاً و إن لم یرد به نقلٌ أصلاً.

و مبنی أدلّه الأشاعره علی إبطال الحسن و القبح العقلیَّین و انحصارهما فی الشرعیَّین؛

و هو باطلٌ _ کما هو مقرّرٌ فی محلّه _ .

و استدلّت الإمامیّه علی ذلک بأنّ من نظر بعین عقله إلی ما وهبه ربّه من القوی الظاهره و الباطنه و تأمّل بنور فطرته فیما أودعه فی بدنه من دقائق الحکمه الباهره و ما یرد علیه من الآلآء و النعماء المتواتره حکم حکماً جازماً و قضا قضاءً لازماً بأنّ من أنعم علیه بتلک النعم العظیمه و المنن الجسیمه حقیقٌ بأن یُحمد و یُشکر، و خلیقٌ بأن لایُجحد و لا یُکفر، فمن أهمل و تساهل و تکاهل فهو مستوجبٌ للذمّ و العتاب و مستحقٌّ لألیم النکال و عظیم العقاب. و المعتمد ماذکرناه(۱).

تذییلٌ

فان قلت: فعلی ما ذکرت من أنّ الوسائط مسخّرون و لاتأثیر لهم فی الإفاده أصلاً، فهل لنا أن نشکر الخلق علی إحسانهم علینا؟، أم لا؟؛ و قد ورد: «و من لم یشکر المخلوق لم یشکر الخالق»(۲)؛

قلنا: نعم!، تأدّباً بأدب اللّه و أدب رسوله، فانّ شکر المحسن علی الإحسان و الدعاء له من شعار الصالحین و أخلاق العارفین. و لایقدح ذلک فی توحیدهم فی الأفعال؛

بیان ذلک: انّ الناس علی ثلاثه أقسامٍ:

فالعامّه حجبوا عن اللّه بالخلق؛

و الصوفیّه فی الإبتداء حجبوا باللّه عن الخلق؛

۱- ۱. و انظر أیضاً: «ریاض السالکین» ج ۱ ص ۳۱۱.

۲- ۲. لم أعثر علیه، و قریب منه: «من لم یشکر المنعم من المخلوقین لم یشکر اللّه _ عزّ و جلّ _ »، راجع: «وسائل الشیعه» ج ۱۶ ص ۳۱۳ الحدیث ۱۰۴۴۸، «بحار الأنوار» ج ۶۸ ص ۴۲.

و الکمّل من العرفاء الإلآهیّین و العلماء الربّانیّین یسع علیهم الجانبین _ : الحقّ و الخلق _ ، فلایحجبهم الخلق عن الحقّ _ کعامّه المسلمین الساکنین فی مقام التسلیم _ ، و لایحجبهم الحقّ عن الخلق _ کالمبتدئین من السالکین _ ؛ فهم شاهدوا الحکمه و الترتیب بین الموجودات و نور الوجود فی الممکنات، فیشکرون الخلق لأنّهم الوسائط من الأسباب _ کما لایخفی علی أولی الألباب _ .

وَ الْحَمْدُ لِلَّهِ عَلَی مَا عَرَّفَنَا مِنْ نَفْسِهِ

أی: من ذاته. و فی إطلاق النفس علی الذات المقدّسه خلافٌ؛

فجوّزه المتقدّمون بلامشاکلهٍ، قال البغوی: «النفس تُطلق علی الدمّ و علی نفس الحیوان و علی الذات و علی الغیب»(۱)، و الأوّلان یستحیلان فی حقّه _ سبحانه _ ، و الآخران یصحّ أن یرادا منه؛ «وَ لَا أَعلَمُ مَا فِی نَفسِکَ»(۲)، أی: فی ذاتک؛ أو فی غیبک(۳)؛

و لم یجوّزه بعض المتأخّرین إلّا مشاکلهً؛ و کفی شاهدا علی جوازه ورودُه فی کلام المعصومین _ علیهم السلام _ .

و «من» إمّا للإبتداء، أو للبیان، أو للبعضیّه، فانّ ما عرفناه جزءٌ ممّا لم یعرّفناه من کمالات نفسه.

و هذا العرفان إمّا بالمشاهده الحضوریّه، أو بالدلائل الآفاقیّه و الأنفسیّه، أو بالفطره الذاتیّه الّتی فطر الناس علیها، أو بواسطه العقول القویّه، أو بواسطه الرسل و الکتب المنزله.

اعلم!، أنّ معرفه کنه ذاته و حقیقه صفاته أمرٌ مستحیلٌ، و لیس للعقول إلیه سبیلٌ؛ و انّ الطریق إلی إثبات وجوده؛

۱- ۱. لم أعثر علیه، و انظر: «لسان العرب» ج ۶ ص ۲۳۴ القائمه ۱، «تاج العروس» ج ۹ ص ۱۶ القائمه ۲.

۲- ۲. کریمه ۱۱۶ المائده.

۳- ۳. انظر: «التفسیر الکبیر» ج ۱۲ ص ۱۳۵، «تفسیر القرطبی» ج ۶ ص ۳۷۶، «التبیان» ج ۴ ص ۶۷.

إمّا بذاته، كما قال ــ سبحانه ــ : «شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَآهَ إِلَّا هُو»(۱)، و قوله: «أَ وَ لَم يَكفِ بِرَبِّکَ أَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَىءٍ شَهِيدٌ»(۲)؛ و سُئل نبيّنا: «بمَ عرفتَ اللّه؟

فقال: باللّه عرفت الأشياء!»(۳)؛

و قال أميرالمؤمنين ــ عليه السلام ــ : يا من دلّ على ذاته بذاته»(۴)؛

و قال سيّد الساجدين فى دعاء السحر: «بك عرفتك و أنت دللتنى عليك و دعوتنى إليك و لو لا أنت لم أدر ما أنت»(۵). و هذا طريق الصدّيقين الّذين يستشهدون به ــ تعالى ــ عليه ثمّ يستشهدون بذاته على صفاته و بصفاته على أفعاله واحدا بعد واحدٍ(۶)؛ و ذلک لأنّهم ينظرون إلى الوجود و يحقّقونه و يعلمون انّه أصل كلّ شىءٍ، بهذا الطريق:

الوجود من حيث هو وجودٌ إن كان قائماً بذاته غير متعلّقٍ بغيره أصلًا، فهو اللّه ــ تعالى ــ ؛

و إن كان قائماً بغيره و ذلک الغير يكون وجوداً أيضاً ــ إذ غير الوجود لايكون مقوّماً للوجود، كيف و هو محتاجٌ إلى الوجود ــ فننقل الكلام إليه، و هكذا إلى أن يتسلسل أو يدور أو ينتهى إلى وجودٍ قائم بذاته غير متعلّقٍ بغيره أصلًا. ثمّ جميع تلک الوجودات المسلسله أو الدائره فى حكم وجودٍ واحدٍ فى تقوّمها بغيره، و ذلک الغير القائم بذاته المقوّم بغيره هو اللّه القيّوم الوجود لغيره.

و بطريقٍ آخر: ليس فى الوجود موجدٌ بالذات سوى الوجود، إذ لو وجد غيرٌ فإمّا أن يكون وجوده زائدا عليه ــ فيلزم أن يكون له وجودٌ مثل وجوده، لأنّ ثبوت الشىء فرعٌ لثبوت المثبت له ــ ؛ أو جزءً له، و ننقل الكلام إلى الجزء الآخر، ... و هكذا إلى أن يتسلسل، و

۱- ۱. كريمه ۱۸ آل عمران.

۲- ۲. كريمه ۵۳ فصّلت.

۳- ۳. لم أعثر عليه فى مصادر الفريقين الروائيّه.

۴- ۴. راجع: «بحار الأنوار» ج ۸۴ ص ۳۳۹، ج ۹۱ ص ۲۴۹.

۵- ۵. راجع: «بحارالأنوار» ج ۹۵ ص ۸۲، «البلدالأمين» ص ۲۰۵، «مصباح المتهجّد» ص ۵۸۲.

۶- ۶. لتوضيح هذا البرهان راجع: «شرح الطوسى على الإشارات و التنبيهات» ج ۳ ص ۶۶.

هو محالٌ؛ فظهر انّ لجميع الوجودات أصلاً واحداً ذاته بذاته فيّاضٌ لها.

ثمّ يصلون بالنظر إليه إلى أنّه بحسب أصل حقيقته واجب الوجود. و أمّا الإمكان و الحاجه و المعلوليّه و غير ذلک فانّما يلحقه لا لأجل حقيقته بما هى حقيقته، بل لأجل نقائص و أعدام خارجهٍ عن أصل حقيقته.

ثمّ بالنظر فيما يلزم الوجوب و الإمكان يصلون إلى توحيد ذاته و صفاته، و من صفاته إلى كيفيّه أفعاله و آثاره.

و إمّا بغيره؛ و هو:

إمّا الإمكان؛ أو الحدوث؛ أو مجموعهما؛

و كلّ واحدٍ من هذه الثلاثه إمّا من وجود الجواهر؛ أو الأعراض.

فالّذى بغيره ستّه طرقٍ لامزيد عليها. و القرآن مشتملٌ عليها لانطوّل الكتاب بذكر جميعها، بل نذكر منها ما هو أقرب إلى أفهام الخليقه، و هو حدوث الأعراض. و ذلک محصورٌ فى الدلائل الآفاقيّه و الأنفسيّه، و الكتب الإلآهيّه فى الأكثر مشتملةٌ على هذين البابين. فكلّ ما ذكر من الآيات فى باب حدوث أحوال الإنسان و انقلاباته فى الأطوار و تغيّراته فى الأحوال يكون من دلائل الأنفس، و إليه الإشاره بقوله:«أَلَّذِى خَلَقَكُم وَ الَّذِينَ مِن قَبلِكُمْ»(1). و حاصلها يرجع إلى أنّ كلّ أحدٍ يعلم بالضروره انّه لو لم يكن من قبل فصار الآن كائناً فيفتقر إلى موجدٍ، و ليس موجده نفسه و لا أبواه و لا سائر الخلق _ لعجزهم عن مثل هذا التركيب بديههً _ ، فلابدّ من موجدٍ يخالفهم فى المهيّه و الحقيقه يتعالى عن أن يشابههم حتّى يصحّ منه ايجاد هذه الأشخاص.

ثمّ لما كان لقائلٍ أن يقول: لِمَ لايجوز أن يكون الموجد هو طبائع الأرض و السماء، فأشار إلى ردّ هذا الإحتمال بافتقارها إلى الموجد بقوله: «أَلَّذِى جَعَلَ لَكُم الأَرضَ فِرَاشاً وَ السَّمَاءَ بِنَاءً»(2)؛ و كلّ ما ذكر فى تغيّرات الأوضاع السماويّه و الأرضيّه هو المراد من الدلائل

۱- ۱. كريمه ۲۱ البقره.

۲- ۲. كريمه ۲۲ البقره.

الآفاقيّه، و ينـدرج فيها الرعـد و البرق و الرياح و السـحاب و اختلافات الفصول و الأمزجه. و حاصـلها يرجع إلى أنّ حدوث هذه الحركات و الصفات يفتقر إلى سببٍ محدثٍ، و ذلك السبب إن كان جسماً فلكيّاً أو عنصريّاً فلايجوز كونها ــ و لا شىء منها ــ مبـدءً أوّلاًـ لغيرهـا ــ و ذلـك لأنّهـا مشتركةٌ فى أصل الجسـميّه، و المشترك فيه إمّا مهيّةٌ جنسـيّةٌ يفتقر فى وجودها و قوامها إلى الفصول المنوّعه، أو مهيّةٌ نوعيّةٌ يفتقر فى وجودها إلى مشخّصاتٍ وجوديّهٍ ــ ، و ما كان بقاؤه و دوامه إلى مقارناتٍ كيف يكون سبباً لغيرها؟.

ثمّ لاـيجوز أن يكـون شـىءٌ من تلـك المقارنـات ــ كـالفصول و المشـخّصات ــ علّةً لوجود تلـك المهيّه الجنسـيّه أو النوعيّه و بتوسّطها لوجود غيرها من اللواحق و الحوادث، و ذلك لافتقارها أيضاً فى لوازمها و تشخّصاتها إلى ما هى مقوّمةٌ لها.

فثبت انّ الكـلّ مفتقرٌ إلى سـببٍ منفصـل الـذات عنه.و ذلـك السـبب إن كان جسـماً أو جسـمانيّاً عاد الكلام إليه؛ فهو مجرّدٌ عن الجسميّه و عوارضها.

ففـاعليّته إن كـان بالإيجـاب بلاـعلمٍ و إرادهٍ لم يكن اختصـاص بعض الأجسام ببعض الصـفات دون بعضٍ أولى فى الحكمه من العكس ــ إذ لا علم و لا حكمه فى الفاعل الموجب ــ ، فلابدّ أن يكون عالماً؛ فيكون قادراً مختاراً.

فثبت بهذه الأدلّه افتقار الأجسام الماديّه إلى قادرٍ مختارٍ ليس بجسمٍ و لا جسمانىٍّ.

و عند هذا ظهر انّ الإستدلال بحدوث الأعراض لايكفى إلّا بعد الاستعانه بإمكان أعراض الصفات.

و إنّمـا أكثر اللّه ــ تعـالى ــ فى كتـابه الكريم هـذا النمـط من الاسـتدلال، لكونه أقرب إلى الأفهام و أسـهل مأخـذاً، و أقوى فى إقحام الجاحدين من طريق الصدّيقين؛ و إلّا فمسلك الصدّيقين أسدّ و أوثق و أشرف و أحكم، لأنّ العلم الحاصل من الآثار علمٌ ناقصٌ لايُعلم به خصوصـيّه ذات المعلوم، لأنّ الأثر و المعلول لايستدعيان إلّا سبباً مّا و علّةً مّا على وجهٍ كلّىٍّ، لا مؤثرا معيّنا و علّةً معلومةً ــ كما لايخفى على ذوى البصيره ــ .

فان قلت: طريق معرفه الشىء منحصرٌ فى أحد أمورٍ ثلاثهٍ:

الأوّل: مشاهدته الحضوريّه؛

و الثانی: معرفته بعلله و أسبابه الوجودیّه ـ و هو المسمّی عند الحکماء بـ «برهان اللمّ» ـ ؛

و الثالث: معرفته بآثاره و علاماته المعلولیّه ـ و یقال له: «برهانٌ إنّیٌّ» ـ ؛ فلم ما ذکرت برهان اللمّ هیهنا؟

قلت: لأنّه ـ جلّ شأنه ـ بسیطٌ صرفٌ لاترکیب فیه أصلاً ـ لا ذهناً و لا خارجاً ـ واجب الوجود من جمیع الجهات و الحیثیات، و هو مبدءٌ لجمیع ما سواه و إلیه تنتهی الآثار کلّها، فلا فاعل له خارجاً عن ذاته و لا سبب له داخلاً فی ذاته ـ تعالی اللّه عن ذلک علوّا کبیرا! ـ ، و ما لا جزء له أصلاً لا حدّ له و ما لا حدّ له لا برهان علیه؛

و أمّا نفی الحدّ عنه: فلأنّ الحدّ یراد به أحد المعنیین:

إمّا قول الشارح لمهیّه الشیء المؤلّف من المعانی الذاتیّه المختصّه به ـ أمّا بحسب الحقیقه، أو بحسب الاسم ـ ؛

و إمّا معنی النهایه و الطرف؛

و کلاهما منفیٌّ عنه ـ تعالی ـ ؛

أمّا نفی المعنی الأوّل: فلأنّ حقیقه ذاته غیر مؤلّفهٍ من معانٍ و أمورٍ ذاتیّهٍ، کیف و هو ـ کما قرّر فی محلّه ـ بسیط الذات و الحقیقه من کلّ جههٍ؛

و أمّا نفی الحدّ بالمعنی الثانی: فلأنّ حقیقه ذاته هی الوجود الصرف الّذی شدّه قوّته لاتنتهی إلی حدٍّ و نهایهٍ، بل هو فوق مالایتناهی بما لایتناهی؛

أمّا کونه غیر متناهٍ: فلأنّ مقدوراته غیر متناهیّهٍ عدّهً و مدّهً، و قد أثبتنا فی کتابنا الکبیر المسمّی بأنوار الحقائق: انّ التناهی و اللاتناهی إنّما یوصف بهما أوّلاً و بالذات المقادیر و الأعداد، و إذا وصف بهما شیءٌ آخر کان إمّا باعتبار تعلّقه بالکمّیّات، و إمّا باعتبار ترتّبهما أو ترتّب ما یوصف بهما علی ذلک الشیء، فالقوی إنّما توصف بالتناهی و اللاتناهی باعتبار أزمنه الأفعال أو أعدادها؛ فاذن الأوّل ـ تعالی ـ ذو قوّهٍ غیر متناهیهٍ فی العدّه و المدّه.

و أمّا كونه غير متناهٍ فى الشدّه بأن يتصوّر فوقه ما هو أشدُّ منه، فذلك محالٌ ؛

أمّا أوّلاً: فلمنافاته للأحديّه، إذ يكون حينئذٍ وجوداً و شيئاً آخر غير الوجود ــ إذ معنى الوجود غير معنى الحدّ و النهايه ــ ، إذ لو كان معنى الوجود الحدّ و النهايه لكان امرا عدمياً، و هو محالٌ؛

و أمّا ثانياً: فلأنّ كلّ محدودٍ له حدٌّ معيّنٌ ــ إذ المطلق بما هو مطلقٌ لا وجود له فى الخارج ــ ، فيحتاج إلى علّهٍ محدودهٍ قاهرهٍ، إذ طبيعه الوجود لايمكن أن تكون مقتضيهً للحدّ الخاصّ، و إلاّ لكان لكلّ موجودٍ يلزمه ذلك الحدّ، و ليس كذلك؛ فثبت انّ الحدّ للوجود من جهه العلّه المباينه. فكلّ محدودٍ معلولٌ لامحاله.

فخالق الأشياء يجب أن لايكون محدوداً فى شدّه الوجود، و إلاّ لكان له خالقٌ محدّدٌ فوقه، و هو محالٌ؛ فافهم ذلك ــ فانّه مطلبٌ شريفٌ! ــ .

و اعلم! أنّ الحدّ بالمعنى الأوّل مؤلّفٌ من المعانى الكلّيّه و التصوّرات العقليّه، و كلّ معنىً كلّيٍّ فمن شأنه الشركه فيه لكثيرين إلاّ لمانعٍ خارجٍ عن نفس المعنى، فكلّ ما له حدٌّ فمن شأنه أن يكون له الأمثال و الأشباه، و اللّه ــ تعالى ــ لامثل له و لاشبه لذاته، فلاحدّ له لذاته و لانهايه لقوّه قاهريّته.

و أمّا ما لا حدّ له فلابرهان عليه: فلأنّ الحدّ و البرهان متشاركان فى الأجزاء ــ على ما بُيّن فى القسطاس ــ .

فثبت بما ذكرناه لك أنّ الطريق إلى معرفته ــ تعالى ــ منحصرٌ فى الأوّل و الثالث، و لكن المعرفه الحاصله من الطريق الثالث معرفهٌ ضعيفهٌ ــ كما عرفت ــ . فتبيّن انّ كنه معرفه حقيقه ذاته و ما له من كمال صفاته أمرٌ غير ممكن الحصول، و لا للعقل إليه وصولٌ؛ لأنّ ما يعجز عن إدراكه العقول له علّتان:

إحديهما: خفاؤه فى نفسه ــ كالممتنع بالذات و الهيولى و الزمان و الحركه و العدد و النسبه و غيرها ــ ؛

و الثانيه: غايه جلائه و وضوحه و قصور القوّه الإدراكيّه عن إدراكه ــ كما فى نور

الشـمس و بصـر الخفّاش، فانّ بصـره ضـعيفٌ يبهره نور الشمس فی النهار، و لذا إذا امتزج الضوء بالضلام و ضعف ظهوره أبصر بالليـل ــ ؛ فكـذلك عقول البشـر ضـعيفهٌ و جمال الحضـره الإلآهيّه فی غايه الإشـراق و النورانيّه، فصار ظهورها سـبب خفائها ــ فسبحان من ليس لذاته خفاءٌ إلّا الظهور و لا لوجهه حجاب إلّا النور! ــ ؛

ای تو مخفی در ظهور خويشتن وی رخت پنهان بنور خويشتن

لَقَد ظَهَرتَ فَلاَتَخفَی عَلَی أَحَدٍ إلاَّ عَلَی أَكمَهٍ لاَيعرِفُ القَمَرَا

لَكِن بَطَنتَ بِمَا أَظهَرتَ مُحتَجِباً وَ كَيفَ يَعرِفُ مَن بِالعرْفِ اسْتَتَرَا

حجاب روی تو هم روی توست در همه حال نهانی از همه عالم ز بس كه پيدائی

فقـد ظهر ممّا ذكرناه لک انّ العقل الإنسانیّ يقدر علی إدراک مهيّات الأشـياء و شـيئيّاتها، و لا يقدر علی تعقّل الوجود الصـرف الّذی لاشـيئيّه له ــ كمـا فی الواجب، جـلّ اسـمه ــ ؛ و لا علی تعقّل عـدم الصـرف الّذی لا شـيئيّه له أيضاً، لأنّ الشـيئيّه يساوق الموجوديّه، فما لاوجود له لاشيئيّه له، لكن هناک لفرط الكمال و الفعليّه و هيهنا لفرط النقصان و البطلان.

و كـلّ مـا يقرب من الواجب ــ تعـالی ــ كان يقرب فی ذلک الحكم ــ كالعقل الأوّل و ما يتلوه ــ ، و كلّ ما يقرب من الممتنع كان يقرب منه فی الحكم ــ كالهيولی الأولی و الحركه و ما يقربهما ــ .

قال الفاضل الشارح فی عدم الوصول إلی حقيقه ذاته: «سواءٌ فی ذلک الملائكه المقرّبون و الأنبياء و الرسـل(۱)، كما قال أعرف الخلق به: سبحانک ما عرفناک حقّ معرفتک(۲)؛ و قال: انّ

۱- ۱. المصدر: المرسلون.

۲- ۲. راجع: «عوإلی اللئالی» ج ۴ ص ۱۳۲ الحديث ۲۲۷.

اللّه احتجب عن العقول كما احتجب عن الأبصار و إنّ الملأ الأعلى يطلبونه كما أنتم تطلبونه(۱)-(۲). فلاتلتفت إلى من يزعم انّه قـد وصل إلى كنه الحقيقه المقـدّسه، بل أحث التراب فى فيه!، فقـد ضلّ و غوى و كذّب و افترى، فانّ الأمر أرفع و أظهر من أن يتلوّث بخواطر البشـر. و كلّ ما تصوّره العالِم الراسخ فهو عن حرم الكبرياء بفراسخ، و أقصـى ما وصل إليه الفكر العميق فهو غايه مبلغه من التدقيق. و إلى ذلك أشار بعضهم حيث قال:

وَ اللّهِ لاَ مُوسَى وَ لاَ عِيسَى] المَسِيح(۳)] وَ لاَ مُحَمَّد

عَلِمُوا وَ لاَ جِبرئيلُ وَ هْـــوَ إِلَى مَحَلِّ القُدسِ يَصعَد

كَلَّا! وَ لاَ النَّفسُ البَسِيـــطَهُ لاَ وَ لاَ العَقلُ الُمجرَّد

مِن كُنهِ ذَاتِكَ غَير انَّـــكَ وَاحِدِىُّ الذَّاتِ سَرمَد

»(۴)؛ انتهى كلامه.

و ذلك لأنّ لكلّ واحـدٍ من المعلولات الإمكانيّه أن يلاحظ ذاته المقـدّسه على قدر ما يمكن للمفاض عليه أن يلاحظ المفيض ، فكلٌّ منها ينال من تجلّى ذاته بقـدر وعاء نحو وجوده و يحرم عنه بقـدر ضـعفه و قصوره و ضـيقه، فكلٌّ منهايعرف الحقّ الأوّل و يشاهـده، و لكن لايحيـط به علماً ــ كما ورد فى الوحى الإلآهى: «وَ لَايُحِيطُونَ بِهِ عِلْماً * وَ عَنَتِ الْوُجُوهُ لِلحَىِّ الْقَيُّومِ»(۵)؛ و قال سيّد الشهداء، عليه آلاف التحيّه و الثناء: «تعرّفت لكلّ شىءٍ فما جهلك شىءٌ»(۶) ــ .

فان قلت: إذا جوّزت كون ذاته معلومهً بالحضور الإشراقىّ ــ و لاشكّ انّ المشهود

۱- ۱. المصدر: تطلبونه أنتم.

۲- ۲. راجع: «بحار الأنوار» ج ۶۶ ص ۲۹۱. و عن أميرالمؤمنين ــ عليه السلام ــ : «احتجب عن العقول كما احتجب عن الأبصار، و عمّن فى السماء احتجابه كما عمّن فى الأرض غيابه»، انظر: «تحف العقول» ص ۲۴۴، «متشابه القرآن» ج ۱ ص ۷۵.

۳- ۳. اضافهٌ من المصدر، و هى لابدّ منها.

۴- ۴. انظر: «رياض السالكين» ج ۱ ص ۳۱۷.

۵- ۵. كريمتان ۱۱۱ / ۱۱۰ طه.

۶- ۶. راجع: «بحار الأنوار» ج ۶۴ ص ۱۴۲.

بالشـهود الوجودیّ لیس إلاّ نفس حقیقته البسیطه لا وجهاً من وجوهه ــ ، فکیف لایکون معلوماً بالکنه و المشهور لیس إلاّ نفس حقیقته الصرفه لا غیر؟؛

قلنـا: لاـیمکن للمعلومـات مشاهـده ذاته إلاـّ من وراء حجابٍ أو حجبٍ؛ حتّی المعلول الأوّل، فهو لایشاهـد ذاته إلاّ بواسـطه عین وجوده و مشاهده نفس ذاته، فیکون شهود الحقّ له من جهه شهود ذاته و بحسب وعاء وجوده.

قال بعض العرفاء: «ما ظهر بشیءٍ من المظاهر إلاّ و قد احتجب به، و ما احتجب بشیءٍ إلاّ و قد ظهر فیه، فلایزال العالَم فی حجاب تعیّنه و أنّیّته عن نظر شهوده» ؛ لکن یکون حکمه باقیاً، کما قال بعض العرفاء:

بَینِی وَ بَینَکَ أَنِّیّی یُنَازِعُنِی فَارفَعْ بِلُطفِکَ أَنِّیّی مِنَ البَینِ(۱)

فقد ظهر ممّا ذکر انّه لایعرف اللّه حقّ معرفته إلاّ اللّه؛ فتبصّر!.

فاذا تقرّر ما ذکرناه لک فلنزجع إلی فقره الدعاء؛ فنقول:

«الحمـد للّه» الّـذی «عرّفنا» معرفته «من» ذاته، و هو ــ کما عرفت ــ طریق الصـدّیقین. و تصدیقنا بهذه المعرفه یحتاج إلی بیانٍ؛ و هو:

انّه کما انّ لکلّ شـیءٍ ماهیّهٌ هو بها هو ــ و هی وجهه الّـذی هو ذاته ــ ، کذلک لکلّ شـیءٍ حقیقهٌ محیطهٌ به بها قوام ذاته و بها ظهور آثـاره و صـفاته ــ و هی وجهه الّـذیإلی اللّه سـبحانه ــ ؛ و إلیه أُشـیر بقوله ــ عزّ و جلّ ــ :«أَلاَ إِنَّهُ بِکُلِّ شَـیْءٍ مُحِیطٌ»(۲)، و«إِنَّهُ عَلَی کُلِّ شَیْءٍ شَهِیدٌ»(۳)، و بقوله ــ سـبحانه ــ :«وَ هُوَ مَعَکُم أَیْنَ مَـا کُنتُمْ»(۴)، و بقوله ــ تعـالی ــ : «نَحنُ أَقرَبُ إِلَیهِ مِن حَبلِ الْوَرِیدِ»(۵)، و بقوله ــ عزّ اسمه ــ :«کُلُّ شَیْءٍ هَالِکٌ إِلَّا وَجهَهُ»(۶)؛

---

۱ – ۱. من أبیـاتٍ للحلاّج، راجع: «أخبار حلاّج» طبعه الـدکتور سعدی ضـنّاوی الفقره ۴۹ ص ۱۲۹، طبعه ماسـینیون ص ۷۶. و البیت لم یرد فی دیوانه.

۲– ۲. کریمه ۵۴ فصّلت.

۳– ۳. کریمه ۵۳ فصّلت.

۴– ۴. کریمه ۴ الحدید.

۵– ۵. کریمه ۱۶ ق.

۶– ۶. کریمه ۸۸ القصص.

فانّ تلک الحقیقه الّتی تبقی بعد فناء الأشیاء غیر قابلٍ للفناء، فإذا نظرنا إلی الأشیاء بهذا الوجه و عرفنا اللّه _ عزّ و جلّ _ بهذا النظر فقد عرفنا اللّه باللّه، بل عرفنا الأشیاء أیضاً باللّه.

سئل نبیّنا _ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم _ : «بماذا عرفت ربّک؟

قال: باللّه عرفنا الأشیاء»(۱)؛

و قال أمیرالمؤمنین _ علیه السلام _ : «اعرفوا اللّه باللّه»(۲)؛

و فی دعاء حسین بن علیٍّ _ علیه السلام _ : «منک أطلب الوصول إلیک و بک استدلّ علیک»(۳)؛

و قال _ علیه السلام _ فی هذا الدعاء: «کیف یُستدلّ علیک بما هو(۴) مفتقرٌ إلیک، أ یکون لغیرک من الظهور ما لیس لک حتّی یکون هو المظهر لک؟!، متی غبت حتّی تحتاج إلی دلیلٍ یدلّ علیک و متی بعدت حتّی تکون الآثار هی الّتی توصل إلیک؟!، عمیت عینٌ لا تراک و لا تزال علیها رقیباً و خسرت صفقه عبدٍ لم تجعل له من حبّک نصیباً!»(۵)؛ و لذا قال أمیرالمؤمنین _ علیه السلام _ : «ما رأیت شیئاً إلّا و رأیت اللّه قبله» _ أو: «معه»(۶) _ .

بر هر چه نظر کردم سیمای تو می بینم

و قال آخر:

دلی کز معرفت نور و صفا دید به هر چیزی که دید اوّل خدا دید

۱- ۱. لم أعثر علیه فی مصادرنا الروائیّه.
۲- ۲. راجع: «الکافی» ج ۱ ص ۸۵ الحدیث ۱، «بحار الأنوار» ج ۳ ص ۲۷۰، «التوحید» ص ۲۸۵ الحدیث ۳، «متشابه القرآن» ج ۱ ص ۴۶.
۳- ۳. راجع: «بحار الأنوار» ج ۹۵ ص ۲۲۶، «اقبال الأعمال» _ الطبعه الحجریّه _ ص ۳۴۹.
۴- ۴. المصدر: + فی وجوده.
۵- ۵. راجع: «بحار الأنوار» ج ۶۴ ص ۱۴۲، «اقبال الأعمال» _ الطبعه الحجریّه _ ص ۳۴۹.
۶- ۶. مضی منّا فیما سبق من تعلیقات الکتاب انّنا لم نعثر علی مصدرٍ لهذین الحدیثین.

و قال ــ عزّ من قائل ــ : «أَلَا إِنَّهُم فِی مِریَهٍ مِن لِقَاءِ رَبِّهِم أَلَا إِنَّهُ بِکَلِّ شَیْءٍ مُحِیطٌ»(۱)؛

گفتم به کام وصلت خواهم رسید روزی گفتا که نیک بنگر شاید رسیده باشی

دوست نزدیک تر از من به من است و ین عجب تر که من از وی دورم

چه کنم با که توان گفت که دوست در کنار من و من مهجورم!

قیل فی تفسیر قوله ــ تعالی ــ : «سَنُرِیهِمْ آیَاتِنَا فِی الْآفَاقِ وَ فِی أَنفُسِهِم حَتَّی یَتَبَیَّنَ لَهُم أَنَّهُ الْحَقُّ أَ وَ لَمْ یَکْفِ بِرَبِّکَ أَنَّهُ عَلَی کُلِّ شَیْءٍ شَهِیدٌ»(۲): یعنی سأکحل عین بصیرتهم بنور توفیقی و هدایتی لیشاهدونی بها فی مظاهری الآفاقیّه و الأنفسیّه مشاهده عیانٍ، «حَتَّی یَتَبَیَّنَ لَهُم أَنَّهُ» لیس فی الآفاق و لا فی الأنفس إلاّ أنا و صفاتی و أسمائی، و أنا الأوّل و الآخر و الظاهر و الباطن. ثمّ أکّده بقوله: «أَ وَ لَمْ یَکْفِ» علی سبیل التعجّب. و إذا نظرنا إلی وجوه الأشیاء الّتی إلی أنفسها ــ أعنی: من حیث إنّها أشیاء لها مهیّاتٌ لایمکن أن توجد بذواتها، بل مفتقرهٌ إلی موجدٍ یوجدها ــ فقد عرفنا اللّه بالأشیاء؛ و هو المسمّی بالدلیل الإنِّ ــ الّذی مرّ ذکره ــ . فمن عرف اللّه بهذا الطریق فلن یعرفه حقّ المعرفه، فمعرفه مجرّد کون الشیء مفتقراً إلیه فی وجود الأشیاء لیست بمعرفهٍ له فی الحقیقه. علی أنّ ذلک غیر محتاجٍ إلیه، لأنّها فطریّهٌ؛ بخلاف النظر الأوّل، فانّکم تنظرون فی الأشیاء أوّلاً إلی اللّه ــ عزّوجلّ ــ و آثاره من حیث هی آثاره ثمّ إلی الأشیاء و افتقارها فی أنفسها. فاذا عزمنا علی أمرٍ مثلاً و سعینا فی إمضائه غایه السعی فلم یکن علمنا فی الوجود شیئاً غیر مرئیّ الذات یمنعنا عن ذلک و یحول بیننا و بین ذلک، و علمنا انّه لا غالب علی أمره و انّه مسخِّرٌ للأشیاء علی حسب مشیّته و مدبّرٌ لها بحسب إرادته و انّه منزّهٌ عن صفات أمثالنا، و هذه صفاتٌ بها یعرف

۱- ۱. کریمه ۵۴ فصّلت.

۲- ۲. کریمه ۵۳ فصّلت.

صاحبها بعض المعرفه. و إلى طريق مثل هذه المعرفه أَشير فى غير موضعٍ من القرآن حيث قال: «إِنَّ فِي خَلقِ السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرضِ وَ اخْتِلَافِ الَّلیلِ وَ النَّهَارِ لَآيَاتٌ لِأُولِی الْأَلبَابِ»(۱)؛ و أمثال ذلك من نظائره.

سئل أميرالمؤمنين ــ عليه السلام ــ : «بماذا عرفت ربّك؟

فقال: بفسخ العزائم و نقض الهمم، لمّا هممت فيحيل بينى و بين همّى و عزمت فخالف القضاء و القدر عزمى علمت انّ المدبّر غيرى»(۲). و هذا رجوعٌ فى المعرفه إلى الفطره و استمدادٌ بها. و إنّما يكون لأكثر الناس عند الاضطرار، فانّا نرى الناس عند الوقوع فى الأهوال و صعاب الأحوال يتوكّلون ــ بحسب الجبلّه ــ على اللّه المتعال و يتوجّهون ــ توجّهاً غريزيّاً ــ إلى مسبّب الأسباب و مسهّل الأمور الصعاب و إن لم يتفطّنوا لذلك. و شهد لهذا قول اللّه ــ عزّ و جلّ ــ : «قُلْ أَرَأَيتَكُمْ إِنْ أَتَاكُمْ عَذَابُ اللَّهِ وَ أَتَتْكُمُ السَّاعَةُ أَ غَيرَ اللَّهِ تَدعُونَ إِنْ كُنتُمْ صَادِقِينَ * بَلْ إِيَّاهُ تَدعُونَ فَيَكْشِفُ مَا تَدعُونَ إِلَيهِ إِنْ شَاءَ وَ تَنْسَونَ مَا تُشرِكُونَ»(۳). و فى تفسير أبيمحمّد العسكرى ــ عليه السلام ــ : «انّ الصادق ــ عليه السلام ــ سُئل عن اللّه ــ تعالى ــ ؟

فقال للسائل: هل ركبت السفينه قطّ؟

قال: بلى،

قال: فهل كسرت بك حيث لاسفينه تنجيك و لاسباحه تعينك؟

قال: بلى،

قال: فهل تعلّق قلبك هناك انّ شيئاً من الأشياء قادرٌ على أن يخلّصك من ورطتك؟

قال: بلى،

۱- ۱. كريمه ۱۹۰ آل عمران.

۲- ۲. راجع: «نهج البلاغه» الحكمه ۲۵۰ ص ۵۱۱، «شرح ابن أبيالحديد» عليه ج ۱۹ ص ۸۴.

۳- ۳. كريمتان ۴۱ / ۴۰ الأنعام.

قال الصادق ـ عليه السلام ـ : فذلك الشیء هو اللّه قادرٌ علی الإنجاء حین لا منجی و علی الإغاثه حین لا مغیث»(۱).

و فی قوله ـ سبحانه ـ : «أَ لَستُ بِرَبِّكُمْ»(۲) إشارهٌ لطیفهٌ إلی الفطره حتّی أن استفهم منهم الإقرار بربوبیّته تنبیهاً علی أنّهم کانوا مقرّین بوجوده فی بدایه عقولهم و فطر نفوسهم.

و سُئل الباقر ـ علیه السلام ـ عن قول اللّه:«حُنَفَاءَ لِلَّهِ غَیرَ مُشرِكِینَ بِهِ»(۳)، و عن الحنیفیّه؟

فقال: «هی الفطره(۴) «الَّتِی فَطَرَ النَّاسَ عَلَیهَا لاَتَبدِیلَ لِخَلقِ اللَّهِ»(۵)؛ قال: فطرهم علی المعرفه(۶)»(۷)؛

شب ظلمت و بیابان به کجا توان رسیدن مگر آنکه شمع رویت به رهم چراغ باشد

و فی روایهٍ أخری: «انّ الفطره هی التوحید»(۸)؛ و لأئمّتنا المعصومین ـ علیهم السلام ـ و لمن یقتدی بهم من السلف الصالحین طرقٌ کثیرهٌ فی هذا الباب؛ منها:

<سئل أعرابیٌ عن الدلیل؟، فقال: البعره تدلّ علی البعیر و الروث علی الحمیر و آثار الأقدام تدلّ علی المسیر، فسماء ذات أبراج و أرض ذات فجاج و بحار ذات أمواج أمَا تدلّ علی العالم القدیر؟؛

و منها: قیل لطبیبٍ: بم عرفت ربّک؟

ص : ۴۱۵

۱- ۱. لم أعثر علیه فی «التفسیر» المنسوب إلی مولانا العسکری، و انظر: «بحار الأنوار» ج ۸۹ ص ۲۴۰، «إرشاد القلوب» ج ۱ ص ۱۶۸، «معانی الأخبار» ص ۴ الحدیث ۲.

۲- ۲. کریمه ۱۷۲ الأعراف.

۳- ۳. کریمه ۳۱ الحجّ.

۴- ۴. المصدر: الحنیفیّه من الفطره.

۵- ۵. کریمه ۳۰ الروم.

۶- ۶. المصدر: + به.

۷- ۷. راجع: «الکافی» ج ۲ ص ۱۲ الحدیث ۴.

۸- ۸. لم أعثر علیه. و روی الصدوق عن هشام بن سالم أنّه سأل أباعبداللّه ـ علیه السلام ـ عن هذه الکریمه، فقال: «التوحید»، راجع: «التوحید» ص ۳۲۸ الحدیث ۲ / ۱. و انظر أیضاً : نفس المصدر ص ۳۲۹ الحدیث ۶ / ۵ / ۴، «المحاسن» ج ۱ ص ۲۴۱ الحدیث ۲۲۲، «المناقب» ج ۳ ص ۱۰۱، «الکافی» ج ۲ ص ۱۲ الحدیث ۱.

قال: بإهليلجٍ مجفّفٍ أطلق و لعابٍ مليّنٍ أمسك!(۱)>.

و قال آخر: عرفته بنحلهٍ بأحد جوفها عسل، و بالآخر لسع ـــ و العسل مقلوب اللسع ـــ .

و من هـذا القبيـل قول بعض المحقّقين من العلمـاء حيث اسـتدلّ على وجود البارى و قـدرته بـ ـــ : انّ جرم الشـمس و غيرها من النجوم يرى فى الأفق أعظم ممّا يرى فى وسط السماء ـــ مع أنّ البرهـان الهندسـىّ دالٌّ على انّ الكواكب مـتى كـان فى وسـط السـماء كان أقرب إلى موضع الناظر منه عند كونه فى الأفق ـــ ، فلمّا كان الحال على خلاف مقتضى طبيعه تلك الأجرام فقد دلّ على وجود فاعلٍ مختارٍ يفعل ما يريـد. فهـذا قياسٌ مقبولٌ عنـد الأكثر أمكن به إلزام الجاحـد، و ربما كان مثله أكثر نفعاً من كثيرٍ من البراهين.

فقـد ظهر ممّا ذكر انّ «كـلّ مولودٍ يولـد على الفطره و المعرفه، و أبواه يهوّدانه و ينصّرانه و يمجّسـانه» ـــ كما ورد فى الحـديث النبوىّ(۲) ـــ . و لهـذا جعلت الناس معـذورين فى تركهم اكتساب المعرفه باللّه ـــ عزّ و جلّ ـــ متروكين على ما فطروا عليه، و لم يكلّفوا بالاسـتدلالات العلميّه فى ذلـك ـــ كمـا هو التحقيق ـــ . و قـال نبيّنـا ـــ صـلّى اللّه عليه و آله و سـلّم ـــ : «أُمرت أن أقـاتل النـاس حتّى يقولوا لاإله إلّا اللّه»(۳). و إنّما التعمّق و الاسـتدلال لزياده البصـيره، و لطائفهٍ مخصوصهٍ، و للردّ على أهل الضلال. و لهـذا أمر الأنبياء ـــ صـلوات اللّه عليهم ـــ بقتل من أنكر وجود الصانع فجأهً بلااسـتتابٍ و لاعتابٍ، لأنّه ينكر ما هو من ضـروريّات الأمور.

سئل عن عارفٍ عن الدليل على اثبات الصانع؟

فقد قال: لقد أغنى الصباح عن المصباح.

۱- ۱. قارن: «المطالب العاليه» ج ۱ ص ۲۴۲.

۲- ۲. راجع: «عوالى اللئالى» ج ۱ ص ۳۵ الحديث ۱۸، «متشابه القرآن» ج ۱ ص ۱۵۱، «شرح نهج البلاغه» ـــ لابن أبيالحديد ـــ ج ۶ ص ۱۴۰، مع اختلافٍ يسير.

۳- ۳. راجع: «مستدرك الوسائل» ج ۱۸ ص ۲۰۸ الحديث ۲۲۵۱۴، «بحار الأنوار» ج ۸ ص ۳۶۸، «دعائم الإسلام» ج ۲ ص ۴۰۲، «نهج الحقّ» ص ۳۳۹.

ثمّ اعلم! أنّ <لمعرفته ــ تعالى ــ مراتب شتّى أشار إلى بعضها المحقّق الطوسىّ حيث قال: «مراتب معرفه اللّه ــ تعالى ــ مثل مراتب معرفه النار مثلاً، فانّ أدناها مَن سمع انّ فى الوجود شيئاً يعدم كلّ شىءٍ يلاقيه و يظهر أثره فى كلّ شىءٍ يحاذيه و أىّ شىءٍ أخذ منه لم ينقص منه شىءٌ، و يسمّى ذلك الموجود ناراً، و نظير هذه المعرفه فى معرفه اللّه ــ تعالى ــ معرفه المقلّدين ــ الّذين صدقوا بالدين من غير وقوفٍ على الحجّه ــ ؛

و أعلى منها مرتبهً معرفه من وصل إليه دخان النار و علم أنّه لابدّ له من مؤثّرٍ فحكم بذاتٍ لها أثرٌ هو الدخان، و نظير هذه المرتبه فى معرفه اللّه ــ تعالى ــ معرفه أهل النظر و الاستدلال ــ الّذين حكموا بالبراهين القاطعه على وجود الصانع ــ ؛

و أعلى منها مرتبهً مرتبه من أحسّ بحراره النار بسبب مجاورتها و شاهد الموجودات بنورها و انتفع بذلك الأثر، و نظير هذه المرتبه فى معرفه اللّه معرفه المؤمنين الخلّص ــ الّذين اطمأنّت قلوبهم باللّه و تيقّنوا انّ اللّه نور السماوات و الأرض، كما وصف به نفسه(١) ــ ؛

و أعلى منها مرتبهً مرتبه من احترق بالنار بالكلّيّه و تلاشى فيها بجملته، و نظير هذه المرتبه فى معرفه اللّه معرفه أهل الشهود و الفناء فى اللّه، و هى الدرجه العليا و المرتبه القصوى ــ رزقنا اللّه الوصول إليها و الوقوف عليها بمنّه و كرمه!(٢) ــ (٣)>.

قوله ــ عليه السلام ــ :

وَ أَلْهَمَنَا مِنْ شُكْرِهِ.

عطفٌ على قوله ــ عليه السلام ــ : «عرّفنا من نفسه» . و «الإلهام» ما يُلقى فى القلب بغير

ص : ۴۱۷

۱- ۱. اشاره إلى كريمه ۳۵ النور.

۲- ۲. فصحت قسطاً من آثار هذا الحكيم الإلآهى العظيم للعثور على مأخذ قوله هذا، كـ«شرحه على الإشارات و التنبيهات» و «نقد المحصّل» و «قواعد العقائد» و «شرح رساله مسأله العلم» و غيرها من تراثه، و لكن المنقول فى المتن المنسوب إليه لم يوجد فيها.

۳- ۳. قارن: «نور الأنوار» ص ۲۱، و انظر أيضاً: «الفرائد الطريفه» ص ۱۴۲.

حیله الاکتساب، و هو الّذی لایدری العبد سببه الملقی. قال فی الغریب[(۱)]: «یقال لما یقع فی النفس من عمل الخیر: إلهامٌ، و لما یقع من الشرّ و ما لاخیر فیه: وسواسٌ، و لما یقع من الخوف: ایحاشٌ، و لما یقع من تقدیر نیل الخیر: أملٌ، و لما یقع من تقدیر الّذی لا علی الإنسان و لا له: خاطرٌ» ؛ انتهی.

قالوا: «و الفرق بین الإلهام و الوحی من وجوهٍ:

الأوّل: إنّ الإلهام یحصل من اللّه ــ تعالی ــ من غیر واسطه الملک، و الوحی یحصل بواسطته، و لذلک لایسمّی الأحادیث القدسیّه بالوحی و القرآن و إن کانت هی أیضاً کلام اللّه؛

ــ و لایخفی انّ هذا و ما ذکر أوّلاً مرجعه واحدٌ ــ ؛

و الثانی: إنّ الوحی من خواصّ الرساله، و الإلهام من خواصّ الولایه؛

و الثالث: إنّ الوحی مشروطٌ بالتبلیغ ــ کما قال تعالی : «یَا أَیُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَیکَ» ــ ، دون الإلهام»[(۲)].

و منهم من جعل الإلهام نوعا من الوحی. و قد استوفینا الکلام فی الوحی فی کتابنا الکبیر المسمّی بأنوار الحقائق، من أراد الإطّلاع علی حقیقه الحال فلیرجع إلیه؛ و قد مرّ نبذهٌ منه فی أوّل الکتاب أیضاً.

و أمّا لغهً: فیطلق أحدهما علی الآخر، و منه: «وَ أَوحَی رَبُّکَ إِلَی النَّحلِ»[(۳)]، أی: ألهمها و قذف فی قلوبها.

و قوله ــ علیه السلام ــ : «من شکره» بیانٌ لــ «ما» المقدّره، أی: الحمد للّه علی ما ألهمنا من شکره.

ص : ۴۱۸

۱- ۱. کذا فی النسختین. و الظاهر «الغریبین»، و هو لأبیعبیده الهروی، و أظنّه لم یطبع بعد.

۲- ۲. راجع: «شرح القیصری علی فصوص الحکم» ص ۱۱۱.

۳- ۳. کریمه ۶۸ النحل.

و الضمير المضاف إليه عائدٌ إلى «اللّه» ، و يحتمل الرجوع إلى «التعريف» _ المستفادّ من «عرّفنا» _ .

<و «الشكر» فی اللغه: فعلٌ ينبی ء عن تعظيم المنعِم. و مورده الجنان و اللسان و الأركان _ كما مرّ فی مبدء الدعاء، فتذكّر!(۱) _.

و فی الإصطلاح: صرف العبد جميع ما أنعمه اللّه فيما خلق لأجله، كصرف النظر إلی مطالعه مصنوعاته و السمع إلی تلقّی ما ينبی ء عن مرضاته ... و هكذا(۲)>.

و يؤيّده ما روی عن ابن عبّاس انّه قال: «هو الطاعه بجميع الجوارح لربّ العالمين فی السرّ و العلانيّه»(۳)؛

و إلی نحوه ذهب بعض المشايخ فقال: «انّه أداء الطاعات فی الظاهر و الباطن» ؛

و قال بعضهم: «اجتناب المعاصی ظاهرا و باطنا»؛

و قال غيره: «الاحتراس عن اختيار معاصی اللّه»، أی: يحترس علی قلبک و لسانک و أركانک حتّی لايعصی اللّه بشیءٍ من هذه الثلاثه(۴)؛

و قال آخرُ: «الشكر: تعظيم المنعم علی مقابله نعمته علی حدٍّ يمنعه من جفاء المنعم و كفرانه».

و المفهوم من تتبع الأخبار عن الأئمّه الأطهار _ عليهم السلام _ هو المعنی الأوّل.

فان قلت: فما موضع الشكر؟

قلنا: موضعه النعم الدنيويّه مطلقاً.

و أمّا الشدائد و المصائب الدنيويّه فی النفس أو الأهل أو المال فقال بعضهم: لايلزم العبد الشكر عليها، و إنّما يجب عليها الصبر، و أمّا الشكر فهو علی النعمه خاصّهً؛

و قال بعضهم: لا شدّه إلاّ و فی جنبها نعم اللّه، فيلزم الشكر علی تلک النعم المقترنه به،

۱- ۱. المصدر: _ كما مرّ ... فتذكّر.
۲- ۲. قارن: «نور الأنوار» ص ۲۲.
۳- ۳. لم أعثر عليه.
۴- ۴. و انظر: «الرساله القشيريّه» ص ۲۷۵.

دون نفس الشدّه؛

و قال بعضـهم ــ و هو الأولى ــ : انّ شدائد الدنيا ممّا يلزم العبد الشكر عليها، لأنّ تلك الشدائد نعمٌ بالحقيقه، لأنّها تعرض العبد بمنافع عظيمهٍ و مثوباتٍ جزيلهٍ و أعراضٍ كريمهٍ فى العاقبه يتلاشـى فى جنبها مشـقّه هـذه الشدائد؛ مثال ذلك: من يسـقيك دواءً كريهاً مرّا للداء الشديد فيؤدّى ذلك إلى صـحّه النفس و صفوه العيش فيكون إيلامه إيّاك بمراره الدواء منّهً بالغهً بالحقيقه و إن كان فى صورهٍ مكروههٍ. فالحاصل: انّ البليّه و الشـدّه يجب الشـكر عليها من حيث إنّها نعمهٌ، لأنّها توجبها لا من حيث إنّها بليّهٌ و آفهٌ، فلاشكر على الشرور و الأعدام من حيث إنّها شرورٌ و أعدامٌ.

هذا هو التحقيق. و على هذا يحمل قوله ــ صلّى اللّه عليه و آله و سلّم ــ : «الحمد للّه على كلّ حالٍ»(۱).

ثمّ انّ النعمه قسمان:

دنيويّهٌ؛

و دينيّهٌ؛

فالدنيويّه ضربان:

نفعٌ؛

و دفعٌ:

فنعمه النفع ــ و هى المصالح و المنافع ــ ضربان:

الخلقه السويّه فى سـلامتها و عافيتها و ما سلامه البدن موقوفهٌ عليها ــ من المطاعم و المشارب و الملابس و المناكح و غيرها من فوائدها ــ ؛

و أمّا نعمه الدفع فهى أن صرف عنك المفاسد و المضارّ، و هى ضربان:

۱- ۱. «الكافى» ج ۲ ص ۹۷ الحديث ۱۹، «بحار الأنوار» ج ۹۰ ص ۲۱۴، «الأمالى» ــ للطوسى ــ ص ۴۹ الحديث ۶۴.

أحدهما: فی النفس بأن سلّمک من أمراضها و آفاتها و عللها؛

و الثانی: دفع ما یلحقک من ضرر أنواع العوائق أو یقصدک بسوءٍ من أنسٍ و جنٍّ أو سباعٍ أو هوامٍ و نحوها.

و أمّا النعم الدینیّه فضربان:

نعمه التوفیق: أن وفّقک اللّه أوّلاً للإسلام، ثمّ للطاعه؛

و نعمه العصمه: أن یعصمک اللّه أوّلاً عن الکفر و الشرک، ثمّ عن البدعه و الضلاله، ثمّ عن سائر المعاصی. و تفصیل ذلک لایحیط به إلاّ اللّه العالم الحکیم الّذی أنعم علیک _ کما قال جلّ جلاله:«وَ إِنْ تَعُدُّوا نِعمَةَ اللَّهِ لاَتُحصُوهَا»(۱) _ .

فالشکر للّه عبارهٌ عن اعتقاد کونه خالقاً رازقاً للعباد منعما علیهم فی الدنیا و الآخره بواسطه الملائکه و الأنبیاء. و یلزم ذلک الاعتقاد الفرحَ بذکر اللّه و معرفته و حبّ لقائه و خلوص القلب عن الإلتفات بغیر اللّه و تصفیته عن خاطرٍ ردیٍّ، و یلزمه أیضاً العمل بالأرکان و الجوارح بقدر ما یتیسّر و یطاق.

فاسم الشکر تارهً یطلق علی الثالثه، و تارهً یخصّ بالأوّل نظرا إلی سرّه و روحه و باطنه، و تارهً یخصّ بالآخر نظرا إلی ظاهره المکشوف للحسّ، کما انّ اسم الإیمان تارهً یقع علی الاعتقاد باللّه و الیوم الآخر و الملائکه و الکتب و الرسل و الأئمّه _ علیهم السلام _ مع الإقرار باللسان و العمل بالأرکان، و تارهً یقع علی نفس الاعتقاد الصحیح _ و هو النور الباقی للمؤمن إلی یوم القیامه یسعی بین یدیه و عن یمینه _ .

ثمّ اعلم! أنّ تحقیق الشکر و العلم بکیفیّه حصوله من الإنسان یستدعی معرفه أصولٍ عظیمهٍ عقلیّهٍ و مسائل شریفهٍ علمیّهٍ لیس هنا موضع ذکره، و سنشبع الکلام فی شرح الدعاء السابع و الثلاثین _ إنشاء اللّه _ .

فلنرجع إلی معنی فقره الدعاء؛ فنقول مطابقاً للفقره السابقه: الحمد اللّه الّذی ألهمنا

ص : ۴۲۱

۱- ۱. کریمه ۱۸ النحل.

شکره من شکره؛ قال علیٌّ ــ علیه السلام ــ فی الخطبه العبهریه: «شکر نفسه بنفسه و باظهار عجائب صنائعه و غرائب بدائعه»(۱)؛ فتدبّر تفهم!.

و قیل: «فی حمده ــ علیه السلام ــ للّه ــ تعالی ــ علی إلهام الشکر إشارةٌ إلی ما روی عن أبیعبداللّه ــ علیه السلام ــ قال: أوحی اللّه ــ عزّ و جلّ ــ إلی موسی ــ علیه السلام ــ : یا موسی أشکرنی حقّ شکری!

فقال: یا ربّ(۲)! کیف أشکرک حقّ شکرک و لیس من شکرٍ أشکرک به إلاّ و أنت أنعمت به علیَّ!

قال: یا موسی، الآن شکرتنی حین علمت انّ ذلک منّی!»(۳).

و مثل ذلک ما روی من طریق العامّه فی مناجاه رسول اللّه ــ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم ــ : «أنت یا ربّ أسبغت علیَّ النعم السوابغ فشکرتک علیها ، فکیف بشکر شکرک؟!،

فقال اللّه ــ تعالی ــ : تعلّمت العلم الّذی لایفوته علمٌ، یحسبک أن تعلم انّ ذلک من عندی!»(۴).

قال بعض العرفاء: «تمام الشکر المعرفه بالعجز عن الشکر، لأنّ توفیق الشکر یوجب الشکر إلی ما لانهایه». و لعلّ فی الحدیث إشارةٌ إلی هذا؛ فتبصّر!.

وَ فَتَحَ لَنا أَبوَابَ الْعِلمِ بِرُبُوبِیَّتِهِ

عطفٌ علی ما قبله. و «أبواب العلم»: وجوهه.

اعلم! أنّه قد اختلف فی معنی العلم انّه بدیهیٌّ أو نظریٌّ؟. فالأکثرون علی کونه نظریّاً؛

۱- ۱. لم أعثر علی الخطبه فی «البحار» و لا فی «النهج» و لا فیما شابههما، و لم توجد بین الخطب النوادر الّتی رواها البرسی فی «مشارق أنوار الیقین».

۲- ۲. المصدر: + و.

۳- ۳. راجع: «الکافی» ج ۲ ص ۹۸ الحدیث ۲۷، «بحار الأنوار» ج ۱۳ ص ۳۵۱، «القصص» ــ للراوندی ــ ص ۱۶۱ الحدیث ۱۷۸.

۴- ۴. لم أعثر علیه فی طرق العامّه.

دلیـل الأـوّل: حصول العلم البـدیهیّ لکـلّ عاقـلٍ بکونه عالماً بما یعلم ممیّزاً إیّاه عن الظنّ و الشکّ و التخیّل، ألَا تری انّ الجاهل بالمسـأله بعـد العلم بهـا یجـد من نفسه حـالهً لم تکن حاصـلهً له قبله ـ و هی العلم بالمسـأله ـ ، فصار ذلک من الوجـدانیّات ـ کالجوع و العطش و اللذّه و الألم ـ ، فکما لایحتاج الإنسان إلی تعریف شیءٍ منها فکذا فیما نحن فیه.

و أجیب عن هذا: بأنّ إدراک کونه عالما و تمیّزه عن سائر أحوال نفسه غیر دالٍّ علی استغناء حقیقه العلم عن البیان، فانّ التمیّز له إنّما هو الصـفه، و ما یطلب شرحه إنّما هو الأمر الّذی لأجله حصلت تلک الصفه؛ و الفرق بینهما ظاهرٌ. و ذلک مثل تمیّز الإنسان بین المتحرّک و الساکن من الأجسام، و لایلزم من تمیّزه بین الصـفتین تمیّزه بین العرضـین ـ اللَّذَین هما الحرکه و السـکون ـ و تصورّ کنه حقیقتهمـا. و کـذلک التمیّز بین سـائر الأضـداد ـ من الحارّ و البارد و الأسود و الأبیض و غیرهما من الصـفات ـ غیر مستلزمٍ لمعرفه حقائقها الّتی من أجلها أطلقت تلک الصفات علی المتّصف بها.

و أجیب أیضـاً: بـأنّ التمیّز بین کون الإنسـان عالماً و بین کونه ظانّاً غیر دالٍّ علی تصوّر حقیقه کنهه، بل علی تصوّره بالوجه، فانّ التصوّر إمّا بواسـطه الذاتیّات فتامٌّ، و إمّا بواسـطه اللوازم فناقصٌ، و لایلزم من حصول الأخیر حصول الأوّل و غیر مستغنٍ عن طلبه؛ بخلاف حصول الأوّل، فانّه غنیٌّ عن الأخیر. و ذلک من أجل انّ الناقص یحتاج إلی التمامّ، بخلاف العکس.

و اختلف القائلون بأنّه فطریٌّ؛

فمنهم من قال بـ : أنّه اعتقاد الشیء علی ما هو به مع سکون النفس؛

و منهم من اکتفی بقوله: «و هو ما اقتضی سکون النفس»؛

و فسّره بعضم بـ : انّه معرفه المعلوم علی ما هو به؛

و منهم من قال: «هو ما به یتّصف الذات بأنّها عالمهٌ، أو ما به یصحّ من الذات إحکام الأشیاء و إتقانها».

و مرجع هذه العبارات مع اختلافها ـ کما ذکره المحقّق الطوسیّ، قدّس سرّه القدوسی ـ

إلی انّ العلم معنیً یقوم بالذات العالمه یوجب لها الوصف و ینکشف لها به الأشیاء(۱)، فهو الأمر الّذی به یقع الانکشاف؛ و عبّر بعضهم عنه بالکشف، إذ به یحصل الانکشاف _ کما یحصل بالحرکه التحرّک و بالسواد التسوّد _ .

و أورد علی الأوّل: بأنّه لیس بظاهر الدلاله علی کون العلم أمراً به یقع الانکشاف.

هذا مع اتّفاقهم علی أنّه معنیً یقوم بالذات موجبٌ للکشف و الانکشاف، فانّ الانکشاف نفسه أیضاً مقتضٍ لسکون النفس، و لیس تفسیره بکونه أمراً یقع به الانکشاف أولی من کونه نفس الانکشاف.

و کذا یرد علی الثانی ما أورد علی الأوّل؛ و یزید علیه: انّ الجهل المرکّب و التقلید یشارکان العلم فی کونهما اعتقادین مع سکون النفس؛

و یرد علی الثالث أیضاً مثل ما یرد علیهما، فانّ المراد منه الاعتقاد علی ما هو به؛

و یرد علیهما _ أی: علی الأوّل و الثالث جمیعاً _ : تساوی النسبه بین العلم و المعرفه و الاعتقاد فی الوضوح و الخفاء، فلیس بعضها أحقّ من بعضٍ فی التعریف.

هذا؛ مع انّ الحدّین الآخرین جزءان للحدّ الأوّل، إذ الحدّ الأوّل هو قولهم: اعتقاد الشیء علی ما هو به _ فانّ الشیء عبارةٌ عن المعلوم _ ، و الأمر فی الثانی ظاهرٌ، و الاعتقاد یساوی المعرفه، فیخرج منه ان العلم معرفه المعلوم علی ما هو به؛

و یرد علی الرابع: انّه من باب إدخال حدّ المعرّف فی حدّ التعریف، فهو مثل أن یقال: الحرکه ما به یصیر الشیء متحرّکاً؛ و هو غیر مقبولٍ، لأنّه کالدور؛

۱- ۱. العبارات منقولةٌ عن «رساله شرح مسأله العلم» للمحقّق الطوسی، و لکنّها من متن مسأله العلم لکمال الدین البحرانی. و لعلّ فی نسخه المصنّف لم یمیّز المتن من الشرح، فانّ البحرانی بعد أن ذکر هذه التفاسیر فی حقیقه العلم قال: «و هذه العبارات و ما ضاهاها و إن اختلفت فانّها تقتضی أنّ العلم معنیً یقوم بالذات العالمه فیوجب بها الوصف و ینکشف لها به الأشیاء و یظهر، فهو الأمر الّذی به یقع الانکشاف»، راجع: «شرح رساله مسأله العلم» ص ۲۵.

و يرد على الخامس: انّه ليس بياناً للحقيقه، بل من باب تعريف اللوازم بالملزومات(۱).

و الحقّ انّه بديهىٌّ غنىٌّ عن التعريف، إذ العلم ليس إلّا الوجود، و الوجود _ لكونه أظهر الأشياء _ لايمكن تعريفه؛

و لأنّ العلم هو الكاشف للأشياء، فكيف يكون غيره كاشفاً له؟ و إلّا ينقلب الكاشف بالذات منكشفاً بالعرض، فلايكون كاشفاً مطلقاً، بل من وجهٍ.

و قد شهدت فطره العقول به؛ إلّا أنّ الأفاضل من السلف عبّروا عنه بتنبيهاتٍ لفظيّهٍ دالّهٍ على مراتب الكشف و الجلاء، مثل قولهم: «العلم هو الكشف التامّ، و هو نفس الكشف» ، و تقييده بالتامّ لغايه وضوحه. و ليس المراد نفس المعنى المصدرى _ ليكون من قبيل الاضافه، كما زعمه جمعٌ كالامام الرازى(۲) _ ، بل المراد به ما به الكشف، كالوجود إذا قيل انّه بمعنى الكون لايراد بذلك المعنى المصدرىّ الّذى هو اعتبارٌ محضٌ، بل ما به يتحقّق، إذ هو محض الحقّيه و ما به يصير الحقّ حقّاً. فالعلم _ كالوجود المطلق _ يطلق تارةً على الأمر الحقيقىّ، و تارةً على الأمر الإنتزاعىّ النسبىّ المصدرىّ _ أعنى: العالميّه _ ؛ و هو الّذى يشتقّ العلم و المعلوم و ساير تصاريفه عنه.

و إذا عرفت انّ العلم و الوجود أمرٌ واحدٌ فكما ان الوجود يتفاوت بالشدّه و الضعف و يصحبه النقائص و القصورات، فكذلك العلم؛ فكلّ ما كان أقوى وجودا و أشدّ تحصّلاً و فعليّةً كان أقوى انكشافا و أشدّ ظهوراً و أكثر حيطةً و شمولاً، و كلّ ما كان أضعف و أنقص كان أكثر خفاءً و ظلمةً.

ثمّ أقوى الموجودات هو الوجود الواجبىّ المبرّا بالكلّيه عن الجهات الإمكانيّه _ و هو العالم الإلآهىّ الّذى فيه جميع الأشياء المعلوليّه على وجه الوجوب الذاتى من غير شائبه كثرةٍ و إمكانٍ _ ؛ و أضعف الموجودات هو المادّه و المادّيّات _ و هو عالم الحدوث و الدثور و

۱- ۱. هذه الايرادات كلّها مأخوذةٌ من كلام المحقّق الطوسى، راجع: نفس المصدر المذكور فى التعليقه السالفه.

۲- ۲. و انظر: «الحكمه المتعاليه» ج ۳ ص ۲۹۰.

التجـدّد و الزوال ــ . و الأـوّل منبع مـاء الحيـاه و الظهور و مبـدء أنوار العلوم و المعلومـات، و الآـخر معـدن الموت و الظلمات، و مابينهما طبقاتٌ كثيرةٌ كلّ ما هو أقرب إلى المبـدء الأعلى كان فى باب الظهور و العلم أقوى، و كلّ ما هو أبعد منه كان أضـعف ظهوراً و معلوميّةً و أخفى.

و لكن لايخلو عالَم الحـدوث و التجدّد و الزوال عن مقوّمٍ روحانيٍّ يحفظه عن التفرّق و الإنفصال، فله صورةٌ ادراكيّةٌ قائمةٌ بذاتها أو بـأمرٍ مفـارقٍ، و لأجلهـا يحكم على كـلّ مـا له نحوٌ من الوجود التجرّديّ بـأنّه علمٌ و عـالمٌ. و ذلک لأنّ من علم شـيئاً فان كان صوره المعلوم عين ذاته، فعلمها بذاته، و ذاته عبارةٌ عن وجوده الّذى لاينفکّ عنه، فعلمها دائماً بوجوده، فوجوده العالم و وجوده المعلوم و وجوده العلم ــ و ذلک كعلم اللّه سبحانه بذاته، و علمنا بذواتنا ــ .

و كـذلک إذا كـان صوره المعلوم داخلةً فى ذاته بـأن يكون مرتبةً من مراتبه النازله ــ كعلم اللّه تعالى سـبحانه بما سواه، و علمنا بقوانا ــ ؛

و إن كانت خارجةً عن ذاته فلابدّ أن يكون فيه قوّةٌ هيولانيّةٌ قابلةٌ لأنّ تتصوّر بتلک الصوره حتّى يمكن له إدراكها.

ثمّ إنّ تلـک الصـوره لاـيجوز أن تفـاض عليه من ذاته بالاسـتقلال ــ لأنّهـا صورةٌ كمـاليّةٌ لـذاته الّتى هى نـاقصةٌ من دونهـا ــ ، فلامحـاله تفـاض عليه ممّـا فوقه ممّـا هو بالفعـل فى إدراكها، و لكن بتوسّط اسـتعدادٍ منه و مرورٍ عليه. و هـذا كادراكنا لما سوى ذواتنـا و مـا أحـاطت به ذواتنـا من المحسوسات و المتخيّلات و الموهومات و المعقولات، فانّ صوره هـذه ــ كلّها ــ انّما تفاض على أنفسنا من الجوهر العقليّ الّذى هو ربّ النوع و مقوّم صورتنا بإذن اللّه ــ تعالى ــ و استعدادٍ منّا، و رجوعٍ إلى ذلک الجوهر العقليّ و اتّصالٍ به ــ كما هو مقرّرٌ فى محلّه ــ .

و انّمـا شـرطنا فيه القوّه الهيولاـنيّه القـابله للتصوّر بتلـک الصور فى إدراكهـا، لأـنّ العلم بالأمر الخارج عن ذات العالم هو كالعلم بذات العالم و بما فى ذاته، فلايتحقّق إلاّ بالإتّحاد

ص : ۴۲۶

بالمعلوم و الاستكمال به بأن يكون العالِم فى نفسه ناقصا من جهه هذا العلم ، فيصير تامّاً بالمعلوم؛ فيكون نسبته إليه نسبه القوّه إلى الفعل، و نسبه النقص إلى الكمال. فكأنّه يرتقى من وجودٍ إلى وجودٍ أعلى منه. و ذلك لأنّ الإدراك لابدّ فيه من نيل المدرِك ذات المدرَك؛

و ذلك إمّا بخروجه من ذاته إلى أن يصل إليه؛

أو بإدخاله إيّاه فى ذاته؛

و خروج الشىء من ذاته محالٌ، و كذلك دخول الشىء فى ذات الآخر إلاّ أن يتّحد معه و يتصوّر بصورته. و لهذا قيل: لو لم تكن ذات العالم مصوّرةً بصوره المعلوم فبأىّ شىءٍ تناله؟، أ بذاته العاريه من تلك الصوره ينال تلك الصوره؟ هذا محالٌ!، و هل هذا إلاّ أن يبصر الأعمى شيئاً!؟، كيف «وَ مَنْ لَمْ يَجْعَلِ اللَّهُ لَهُ نُورا فَمَا لَهُ مِن نُورٍ»(١)؟!؛

أو ينال تلك الصوره بتلك الصوره، فما لم يدرك تلك الصوره أوّلاً كيف يدرك بها؟، و إلاّ فتكون تلك الصوره عالمةً و معلومةً، و المفروض خلافه؛

أو ينالها بصورهٍ أخرى، فينقل الكلام إلى تلك الأخرى جذعاً و يتسلسل.

و لايجوز أن يكون إدراكه لها بمجرّد حصولها له ــ حصول موجودٍ مباينٍ، كوجود السماء و الأرض لنا ــ ، و ذلك لأنّ الحاصل فى مثل ذلك ليس إلاّ اضافةٌ محضةٌ، و الإضافه من أضعف الأعراض وجوداً، بل وجودها وجود الطرفين على وجهٍ إذا عقل أحدهما عقل الآخر، فهذا حظّها من الوجود، لا أنّ لها صورةً فى الأعيان.

ثمّ انّ وجود الإضافه إلى شىءٍ غير وجود ذلك الشىء، فانّ إضافه الدار و الفرس و الغلام لنا لايوجب وجود شىءٍ منها لنا أو فينا؛ نعم! ربما حصلت صورها لذاتنا و لقوانا، و الكلام عائدٌ فى تلك الصوره.

و هل كيفيّه حصولها لنا بمجرّد الإضافه أو بالإتّحاد معنا؟ فان كان بمجرّد الإضافه فحصول الإضافه ليس حصولاً بصوره شىءٍ ــ ... و هكذا يتسلسل الأمر إلى غير نهايهٍ ــ ،

۱- ۱. كريمه ۴۰ النور.

و هو محالٌ؛

و إن كان بالإتّحاد فهو المطلوب.

و قالت الفلاسفه: العلم هو انطباع مثل الأشياء فی النفس المجرّده عن المادّه و غواشيها(۱).

و استدلّوا عليه بأنّک إذا تصوّرت شيئاً فإمّا أن يحدث فيک أثرٌ أو لم يحدث؛

فإن لم يحدث فقد استوى حالتاک قبل التصوّر و بعده، مع انّک تجد من نفسک حدوث أمرٍ مّا وجداناً ضروريّاً؛

و إن حدث أمرٌ فهو إن لم يكن مطابقاً لذلک الشیء فلم يكن متصوّراً له؛

و إن طابقه فهو إمّا عينه؛ أو مثله؛

و ليس عينه، إذ كثيراً مّا نتصوّر أشياء لا وجود لها فی العين؛ و لأنّ الشیء الواحد لايكون موجوداً فی موضعين ــ: خارج النفس و داخلها ــ، فبقی أن يكون الموجود فی النفس صورةً مطابقةً للموجود فی الخارج. فلهذا حدّوا العلم بأنّه صورةٌ حاصلةٌ من الشیء فی النفس.

و هذا الحدّ غير منتهٍ إلی حدّ الصحّه، لعدم اطّراده فی كلّ علمٍ ــ كعلم النفس بذاتها و علمها بنفس تلک الصوره الحاصله عندها ــ؛ و لاستلزام كون علم الباری بالأشياء بحصول أمثالها لابحضور أعيانها.

و الحدّ الصحيح بالنسبه إلی الحدود المذكوره السالم عن الخدشه هو: انّ العلم عبارةٌ عن وجود الشیء المجرّد عن المادّه لشیء. و إليه يرجع ما ذكره أفلاطون، و هو: انّ العلم عبارةٌ عن عدم غيبه الشیء عن الذات المجرّده عن المادّه.

و الإعتراض عليه بــ: أنّ العلم يلزم أن يكون سلبيّاً مع أنّ الجهل عدميٌّ ــ و هو عدم العلم عمّا من شأنه ذلک ــ، فكيف يكون النقيضان عدميّين؟؛

مدفوعٌ بأنّ الغيبه عدميّةٌ و عدمها عدم العدم ــ و هو لازمٌ للوجود ــ، و التعريف للشیء

۱- ۱. انظر: «التحفه فی مباحث العلم» ص ۱۲۷، «المباحث المشرقيّه» ج ۱ ص ۳۱۹.

بلازمه غیر مستنکرٍ، فعدم الغیبه عبارةٌ عن الحضور الّذی هو الوجود.

و القرآن شاهدٌ ناطقٌ بصحّه هذا الحدّ فی کثیرٍ من المواضع؛ نحو قوله: «فَلَنَقُصَّنَّ عَلَیهِمْ بِعِلمٍ وَ مَا کُنَّا غَائِبِینَ»(۱)، صرّح بأنّ علمه ــ تعالی ــ هو عدم غیبه الأشیاء عنه؛ و کقوله: «لاَیَعزُبُ عَنهُ مِثقَالُ ذَرَّةٍ فِی السَّمَاوَاتِ وَ لاَ فِی الأَرضِ»(۲). و کیف یغیب الأشیاء عنه و هو مع الأشیاء؟ ــ إذ «هُوَ مَعَکُم أَینَ مَا کُنتُمْ»(۳) ــ ، لأنّ قیّوم الشیء لایفارق الشیء عنه؛ و لأنّه الواحد الحقیقیّ و الکثیر لایفارق الواحد؛ و هو «بِکُلِّ شَیْءٍ مُحِیطٌ»(۴)، إذ الکلّ ذاته و صفاته و أفعاله. و أمّا کیفیّه تلک الإحاطه علی وجهٍ لایقدح فی وحدته و لایلزم کثرةً فی ذاته و لا فی صفاته، فهو ممّا لایعرفه إلّا الراسخون.

فعلمه ــ سبحانه ــ واحدٌ و مع وحدته علمٌ بکل شیءٍ، إذ لو بقی شیءٌ مّا لایکون ذلک العلم علماً به لم یکن ذلک حقیقه العلم و لا علماً خالصاً، بل علماً بوجهٍ و جهلاً بوجهٍ آخر؛ و حقیقه الشیء لاتکون ممتزجةً بغیرها، فلم یخرج جمیعها من القوّه إلی الفعل. و کذلک الکلام فی سائر صفاته ــ تعالی ــ .

و من أشکل علیه أن یکون علم اللّه مع وحدته علماً بکلّ شیءٍ لم یعرف وحده الحقائق، فظنّ انّ تلک وحدةٌ عددیّهٌ. و لیس الأمر کما ظنّه، إذ کما انّ وجوده ــ تعالی ــ واحدٌ لا کالآحاد من الأعداد و لا کالجنس و لا کالنوع و لا کالشخص ــ بل وحدته ضربٌ آخر لایعرفه إلّا الراسخون فی العلم، إذ لیس کمثله شیءٌ و هو مع کلّ شیءٍ ــ فکذلک وحده صفاته الّتی هی عین ذاته. و کما انّ وجوده ــ تعالی ــ کلّ الوجود و کلّه الوجود، فکذلک صفاته کلّ الصفات، فکلّ صفهٍ من المخلوقین رشحٌ و فیضٌ من صفاته. و کما انّ الوجود له ثلاث مراتب:

الأولی: الوجود الصرف الّذی لایتقیّد بقیدٍ أصلاً حتّی قید الإطلاق و عدم الإطلاق، و

۱- ۱. کریمه ۷ الأعراف.

۲- ۲. کریمه ۳ سبأ.

۳- ۳. کریمه ۴ الحدید.

۴- ۴. کریمه ۵۴ فصّلت.

هو المسمّی عند العرفاء ب_ : «الهويّه الغيبيّه » و «الغيب المطلق» و «الغيب المصون» و «الهويّه المطلقه» و «أبطن كلّ باطنٍ» و «منقطع الإشارات» و «الذات الأحديّه» و باسم «هو»، و هو الّذی لا اسم له و لانعت و لا رسم و لا حدّ و لابرهان(۱)؛

الثانيه: الموجود المقيّد بغيره و المحدود بحدّه، و هو ماسوی الواجب _ تعالی _ من الموجودات الأمريّه و الخلقيّه؛

الثالثه: هو المتوسّط بين الحقّ و الخلق، و هو الوجود المنبسط المطلق الّذی ليس عمومه و شموله علی سبيل الكلّيّه _ كالمعانی المعقوله _ بل علی نحوٍ آخر، فانّ الوجود سواءٌ كان مقيّداً أو مطلقاً هو عين التحقّق و الخارجيّه و الفعليّه، و الكلّیّ _ سواءٌ كان منطقيّاً أو عقليّاً أو طبيعيّاً _ يكون مبهماً يحتاج فی تحصّله و تشخّصه إلی انضمام وجودٍ إليه، فلاينحصر فی حدٍّ معيّنٍ و لاينضبط بوصفٍ خاصٍّ، مع انّه عين كلّ شیءٍ.

و العبارات عن انبساطه علی المهيّات و اشتماله علی الموجودات قاصرةٌ إلّا علی سبيل التمثيل و التشبيه، و بهذا يمتاز عن الوجود المقدّس الإلآهیّ الّذی لايدخل تحت التمثيل و التشبيه _ و ما أكثر ما ينشأ لأجل الإشتباه بين الوجودين من الضلالات و العقائد الفاسده، من الإتّحاد و الحلول و التشبيه و اتّصاف الحقّ تعالی بصفات الحادثات ! _ ؛ و هو الّذی يُعبّر عنه ب_ : «التعيّن الأوّل» و «الرحمه الكلّيّه» و «الشجره الإلآهيّه» و «النَفَس الرحمانیّ» و «الحقيقه المحمّديّه» و «الولايه المطلقه» و «نور الأنوار» و «الظلّ الأوّل» و «القابليّه الأولی» و «مجلی الذات الأحديّه» و «اسم اللّه الأعظم» و «الخطّ المائز بين قوسی الأحديّه و الواحديّه» و «البرزخ بينهما» و «الرابطه بين الأزليّه و الأبديّه» و «المظهر بين الأوّليّه و الآخريّه» و «المرآه بين الباطنيّه و الظاهريه» و «الكاف المستديره» _ و ما أشبه ذلك(۲) _ . و

ص : ۴۳۰

۱- ۱. لتوضيح هذه الإصطلاحات بوجهٍ مبسّطٍ راجع: «لطائف الإعلام فی إشارات أهل الإلهام». فلاصطلاحی الغيب المطلق و الغيب المصون راجع: ص ۴۴۰، و لابطن كلّ باطن راجع: ص ۶۷، و لمنقطع الإشارات راجع: ص ۵۵۳، و لهو راجع: ص ۵۷۹.
۲- ۲. لتوضيح هذه الإصطلاحات أيضاً راجع إلی المصدر المذكور فی التعليقه السالفه.

إلی هـذه المراتب الثلاث أشار السـمنانیّ فی حاشـیته علی الفتوحات حیث قال: «الوجود الحقّ هو اللّه ، و الوجود المطلق فعله، و الوجود المقیّد أثره»(۱)، لم یرد بـ «الوجود المطلق»: العـامّ الإنـتزاعیّ المصـدریّ، بـل الفیض الإنبساطیّ؛ و أراد بـ «الوجود المقید»: الوجود الإمکانیّ الأمریّ و الخلقیّ. فکذلک لعلمه _ تعالی _ و لسائر صـفاته الذاتیّه مراتب ثلاث ، فلاتقتضی تجسّماً و لاتغیّرا و لا إمکاناً خاصّاً _ کما فی الوجود _ .

فـاذا عرفـت انّ حقیقـه العلم یرجع إلی حقیقه الوجـود _ و همـا متّحـدتان فی الوجـود _ ؛ فـاعلم! أنّ سـبب الحجـاب و الجهل النقـائص العـدمیّه و الملابس الظلمانیّه المادّیّه، فکلّ ما کان أشـدّ تجرّداً کان أشـدّ تعقّلاً و علماً، فواجب الوجود _ لکونه أصـل الوجود و صـرفه و مبدءه و فاعله و غایته و منشأه و مکوّنه _ یکون فوق مالایتناهی بما لایتناهی فی کمال شدّه الوجود و تجرّده؛ فکان وزان عاقلیّته و عالمیّته لـذاته هـذا الوزان. فنسبه عاقلیّته و عالمیّته لـذاته فی التأکید إلی عاقلیّه الذوات المجرّده هی لذواتها کنسبه وجـوده فی التأکیـد إلی وجودهـا، فعلم الموجود الحقّ أتمّ العلوم و أشـدّها نوراً و ضـیاءً و طهـارهً و صـفاءً، و یعلم جمیع الأشـیاء _ کمـا هی علیهـا _ علمـاً مقـدّساً عن وصـمه التغیّر و التکثّر و التجـدّد و الزوال و الـدثور، لأنّه کمـا انّ جمیع وجودات الممکنـات منطویهٌ مسـتهلکهٌ فی وجوده فکـذلک علوم الممکنات منطویهٌ فی علمه؛ و کما علمت انّ وجوده حقیقه الوجود الّتی لایخرج عنها شیءٌ من الوجودات فکذلک علمه بذاته حقیقه العلم الّتی لایعزب عنها شیء من العلوم؛ و إذا علمت أیضاً انّ العلم و الوجود واحدٌ فلایخرج شیءٌ عن دائره الوجود و العلم.

و ممّـا یـدلّ علی مـا ذکرناه من النقل ما ذکره فی کتاب عیون الأخبار فی باب ذکر مجلس الرضا _ علیه السـلام _ مع الأدیان و أصـحاب المقالات فی التوحید عند المأمون، من جمله ما سأله عمران الصابیّ عنه _ علیه السـلام _ انّه قال: «یا سیّدی! هل کان الکائن معلوماً فی

۱- ۱. لم یبق هذا الکتاب إلی عصرنا هذا. و العباره أوردها صدر المتألّهین، راجع: «الحکمه المتعالیه» ج ۲ ص ۳۳۰.

نفسه عند نفسه؟

قـال الرضـا ــ عليه السـلام ــ : إنّمـا يكون المعلمه بالشـىء لنفى خلافـه، و ليكون الشـىء نفسه بمـا نفى عنه موجوداً، و لم يكن هناك شىءٌ يخالفه فتدعوه الحاجه إلى نفى ذلك الشىء عن نفسه بتحديد ما علم منها؛ أ فهمت يا عمران؟

قال: نعم و اللّه يا سيّدى!»(۱)؛ انتهى.

و هذا يدلّ أيضاً على أنّ بسيط الحقيقه كلّ الأشياء الوجوديّه لا الماهياتيّه؛ فتبصّر!.

هذا بيان عالميّته على وجه الإجمال.

و أمّا تفصيل مذاهب الناس فى علمه ــ تعالى ــ بالأشياء فثمانيه احتمالاتٍ، ذهب إلى كلٍّ منها ذاهبٌ:

<الأـوّل: مـذهب توابع المشّـائين، منهم الشـيخان أبونصـر و أبوعلىّ و بهمنيـار و أبوالعباس اللوكرىّ و كثيرٌ من المتأخّرين، و هو القول بارتسام صور الأشياء(۲) فى ذاته ــ تعالى ــ و حصولها فيه حصولاً ذهنيّاً على الوجه الكلّىّ؛

و الثـانى: القول بكون وجود صور الأشـياء فى الخارج ــ سواءً كانت مجرّداتٍ أو مادّياتٍ، مركّباتٍ أو بسائط ــ مناطاً لعالميّته ــ تعالى ــ بها، و هو عبارةٌ عن اضافهٍ إشـراقيّهٍ إلى الجواهر النوريّه العقليّه أوّلاً و بتوسّطها إلى المدبّرات و ما فيها ــ و هى المواضع للشـعور و الظهـور المسـتمرّات ــ ، و بتوسّـطها إلى سـائر المرتسـمات فى قـوّهٍ من القـوى الخيـاليّه أو الحسّـيّه(۳). و هو مـذهب الرواقيّين و أتباعهم، مثل الشـيخ المقتول شـهاب الـدين السـهروردى ــ صاحب الإشـراق ــ و المحقّق الطوسـىّ و تلميذه العلاّمه الشيرازىّ و ابن كمونه و محمّد الشهرزورى ــ صاحب كتاب الشجره الإلآهيّه ــ ؛

ص : ۴۳۲

۱- ۱. راجع: «عيون أخبار الرضا» ج ۱ ص ۱۶۹. و انظر أيضاً: «بحار الأنوار» ج ۱۰ ص ۳۱۸، «التوحيد» ص ۴۳۱.

۲- ۲. المصدر: المركّبات.

۳- ۳. المصدر: ــ و هو عبارةٌ ... الحسّيّه.

و الثالث: القول باتّحاده ـ تعالى ـ مع الصور المعقوله، و هو المنسوب إلى فرفوريوس ـ مقدّم المشّائين، أعظم تلامذه المعلّم الأوّل ـ ؛

و الرابع: ما ذهب إليه أفلاطون الإلآهىّ من اثبات الصور المفارقه و المُثُل العقليّه، و انّها علومٌ إلآهيّةٌ بها يعلم اللّه الموجودات كلّها؛

و الخامس: مذهب القائلين بثبوت المعدومات الممكنه قبل وجودها، و هم المعتزله. فعلم البارى ـ تعالى ـ عندهم بثبوت هذه الممكنات فى الأزل.

و يقرب من هذا ما ذهب إليه الصوفيّه، لأنّهم قائلون بثبوت الأشياء قبل وجودها ثبوتاً علميّاً لاعينيّاً ـ كما قالته المعتزله ـ ؛

و السادس: مذهب القائلين بأنّ ذاته ـ تعالى ـ علمٌ إجماليٌّ بجميع الأشياء، فاذا علم ذاته علم بعلمٍ واحدٍ كلّ الأشياء. و هو قول أكثر المتأخّرين، الّذين قالوا انّ للّه ـ تعالى ـ علمَين:

علمٌ إجماليٌّ مقدّمٌ على الأشياء؛

و علمٌ تفصيليٌّ مقارنٌ لها.

و السابع: القول بأنّ ذاته ـ تعالى ـ علمٌ تفصيليٌّ بالمعلول الأوّل و إجماليٌّ بما سواه، و ذات المعلول الأوّل علمٌ تفصيليٌّ بالمعلول الثانى و إجماليٌّ بما سواه، فهكذا إلى آخر الموجودات؛

و الثامن: المذهب المنصور، و هو الّذى ذكرناه(۱).

و ربما قيل فى وجه الضبط: انّ من أثبت علمه ـ تعالى ـ بالموجودات فهو إمّا أن يقول انّه منفصلٌ عن ذاته؛ أو لا؛

و القائل بالإنفصال إمّا أن يقول بثبوت المعدومات ـ سواءٌ نسبها إلى الخارج، كالمعتزله، أو إلى الذهن، كبعض مشايخ الصوفيّه نحو الشيخ محييالدين الأعرابىّ و الشيخ صدرالدين

۱- ۱. المصدر: ـ و الثامن ... ذكرناه.

القونویّ، کما یُستفادّ من کتبهما المشهوره ـ ؛ أم لا؛

و علی الثانی: إمّا أن یقول بأنّ علمه ـ تعالی ـ بالأشیاء الخارجیّه صورٌ قائمهٌ بذواتها منفصلهٌ عنه ـ تعالی ـ و عن الأشیاء ـ و هی المثل الأفلاطونیّه و الصور المفارقه ـ ؛

أو یقول بأنّ عمله ـ تعالی ـ بالأشیاءالخارجیّه نفس تلک الأشیاء، فهی علومٌ باعتبارٍ و معلوماتٌ باعتبارٍ آخر ـ لأنّها من حیث حضورها جمیعاً عند الباری و وجودها له و ارتباطها إلیه علومٌ و من حیث وجوداتها فی أنفسها و لمادّتها المتجدّده المتعاقبه الغائبه بعضها عن بعضٍ المتقدّمه بعضها علی بعضٍ بحسب الزمان و المکان معلوماتٌ ـ . قالوا(۱): فلاتغیّر فی عمله ـ تعالی ـ ، بل فی معلوماته؛ و هذا ما اختاره شیخ الإشراق و متابعوه.

و القائل بعدم انفصاله إمّا أن یقول: انّه غیر ذاته ـ تعالی ، و هو مذهب الشیخین الفارابی و أبیعلیٍّ ـ ؛

أو یقول: انّه عین ذاته،

فحینئذٍ إمّا أن یقول انّ ذاته تتّحد(۲) بالصور العلمیّه(۳) ـ کفرفوریوس و أتباعه من المشّائین ـ ؛

أو یقول: انّ ذاته بذاته علمٌ إجمالیٌّ بجمیع ماعداه، أو بما سوی المعلول الأوّل ـ علی الوجه الّذی أشرنا إلیه ـ(۴)< .

هذا تفصیل المذاهب المشهوره.

و قد ذکر الفاضل المجلسی ـ رحمه اللّه ـ لقدماء الفلاسفه مذاهب غریبهٍ!؛

منها: انّه ـ سبحانه ـ لایعلم شیئاً أصلاً!؛

و منها: انّه لایعلم ما سواه و یعلم ذاته؛

و بعضهم قال بالعکس؛

ص : ۴۳۴

۱- ۱. المصدر: ـ قالوا.

۲- ۲. المصدر: متّحده.

۳- ۳. المصدر: العقلیّه.

۴- ۴. قارن: «الحکمه المتعالیه» ج ۶ ص ۱۸۰.

و منها: انّه لايعلم جميع ماسواه و إن علم بعضه؛

و منها: انّه لايعلم الأشياء إلّا بعد وقوعها، و نسب الأخير إلى أبيالحسن البصرى. ثمّ كفّرهم بمخالفتهم ضروره العقل و الدين(۱)؛ انتهى.

أقول: دليل النفاه مطلقاً: انّه أمرٌ إضافيٌّ، فلو علم ذاته لكانت ذاته مضافةً إلى نفسه، و إضافه الشىء إلى نفسه محالٌ؛

و قد عرفت بطلانه بما ذكرناه؛ فتبصّر!.

و من سلّم علمه _ تعالى _ بذاته و نفى كونه عالماً بغيره، دليله: انّ العلم صورٌ حاصلةٌ للعالم مساويةٌ للمعلوم و إضافةٌ مخصوصةٌ بينهما، فلو علم اللّه _ تعالى _ حقائق الأشياء للزم حصول تلك الحقائق و صورها و إضافاتها فى ذاته _ تعالى _ ، فيحصل الكثره المتنافيه للوحده.

و قال الخفرىّ فى تعليقاته على الشرح الجديد للتجريد: «ظنّى انّه لم ينف أحدٌ من العقلاء علم الواجب بالذات بذاته، بل البعض إنّما نفوا العلم التفصيلىّ قبل إيجاد الأشياء فى الأعيان ظنّاً منهم انّ هذا هو العلم، لا غير؛

و بعضٌ آخر نفوا العلم الزائد على ذاته»(۲). و أمّا الجرح و التعديل و اصلاح ما ذكروه و أفسدوه بقدر الإمكان فهو يحتاج إلى تفصيلٍ و شرحٍ طويلٍ ليس هيهنا موضع بيانه. و قد ذكرناه مفصّلاً مشروحاً فى كتابنا الكبير المسمّى بأنوار الحقائق، من أراد الإطّلاع عليها فليطلبها منه.

و قوله _ عليه السلام _ : «بربوبيّته»: بيانٌ لـ «_ما» المقدّره، أى: الحمد على ما فتح لنا.

و «الربّ» إمّا صفةٌ، و إمّا مصدرٌ وصف به مبالغةً _ كالعدل _ . سمّى به: السيّد المطاع _

---

۱ - ۱. حيث حكى _ رحمه اللّه _ هذه المذاهب ثمّ قال: «و جميع هذه المذاهب الباطله كفرٌ صريحٌ مخالفٌ لضروره العقل»، راجع: «بحار الأنوار» ج ۴ ص ۸۸. و لنقل المذاهب انظر أيضاً: «شرح نهج البلاغه» _ لابن أبيالحديد _ ج ۳ ص ۲۱۸.

۲ - ۲. لم أعثر على التعليقات، و أظنّه لم يطبع بعدُ. وانظر: «الشرح الجديد على التجريد» ص ۳۱۲.

كقول لبيد:

وَ أَهلَكنَ يَوماً رَبَّ كِندَةَ وَ ابْنَهُ(۱)

أی: سیّد کنده _؛ و: المالک _ کقوله لرجلٍ: أ ربّ غنمٍ أنت أم ربّ إبلٍ؟ _، و سمّی به لأنّه یحفظ ما یملکه و یربّیه؛ و: الصاحب _ کقول أبیذؤیب:

قد ناله ربّ الکلاب بکفّه بیض رهاب و یشهنّ مفرّع

أی: صاحب الکلاب _؛ و: الثابت، و: المصلح. و اشتقاقه من التربیه، و هی تبلیغ الشیء إلی کماله تدریجاً. و لایطلق علی غیره _ تعالی _ إلاّ مقیّداً _ کقولهم: ربّ الدار، و ربّ الناقه _؛ و قول الإشراقیّین للصوره المفارقه عن الطبائع الجسمانیّه: «ربّ النوع»(۲)، و قوله _ تعالی _: «ارْجِعْ إِلَی رَبِّکَ»(۳)،«إِنَّهُ رَبِّی أَحسَنَ مَثْوَایَ»(۴).

و هو یجمع المراتب الثلاث _: الذات، و الصفات، و الأفعال _؛

فإنّه من حیث دلالته علی الذات یسمّی باسم الذات، و من هذا الباب ما ورد: «کان ربّاً إذ لامربوب»(۵)؛

و بمعنی المالک یدلّ علی الصفه؛

و بمعنی المصلح یدلّ علی الفعل.

فالربّ یعطی الثبات و الإصلاح و التربیه و الملک و السیاده جمیعاً. قال بعض العرفاء: «الربوبیّه عبارهٌ عن النظر فی المربوب بالزیاده و النقصان و تنقّله من طورٍ إلی طورٍ إلی أن

۱- ۱. تمامه: وَ رَبَّ مَعَدٍّ بَینَ خَبتٍ وَ عَرْعَرٍ و البیت للبید بن ربیعه العامری، راجع: «دیوانه» ص ۵۵. و انظر أیضاً: «شرح نهج البلاغه» _ لابن أبیالحدید _ ج ۱۸ ص ۲۹۵.

۲- ۲. راجع: «الحکمه المتعالیه» ج ۶ ص ۱۹۴.

۳- ۳. کریمه ۵۰ یوسف.

۴- ۴. کریمه ۲۳ یوسف.

۵- ۵. راجع: «الکافی» ج ۱ ص ۱۳۸ الحدیث ۴، «بحار الأنوار» ج ۵۴ ص ۱۶۵، «التوحید» ص ۳۰۸ الحدیث ۲.

یصل إلی منتهی مرتبته» ؛ و قال أیضاً: «الربوبیّه نسبهٌ یقتضی الربّ و المربوب. و الربّ اسمٌ من الأسماء، و هو فی الغیب مخفیٌّ أبداً، و المربوبون أیضاً کذلک و إن کانت صورته ظاهرهً، لأنّ المربوبین فی الحقیقه هو العین الثابته _ و هی مخفیهٌ أبداً _» .

ثمّ اعلم! أنّ للإنسان الکامل التربیه لأفراد العالَم کلّها بالخلافه الإلآهیّه و النشأه الروحانیّه، فانّه یأخذ من جهه الروحانیّه عن اللّه _ سبحانه _ ما یطلبه الرعایا و یبلّغه بجهته الجسمانیّه إلیهم، و بهاتین الجهتین تمّ أمر خلافته _ کما قال سبحانه : «وَ لَو جَعَلنَاهُ مَلَکاً لَجَعَلنَاهُ رَجُلاً وَ لَلَبَسنَا عَلَیهِم مَا یَلْبِسُونَ»(۱) لیحاسبکم فیبلّغکم أمری _ .

و لکلٍّ من أفراد الإنسان نصیبٌ من هذه الخلافه _ کاملاً کان أو ناقصاً _ بقدر وعاء وجوده و حصّه إنسانیّته و إن کانت الربوبیّه التامّه للإنسان الکامل.

و للخلیفه الاستعلاء علی المستخلَف علیه، فمِن هذه الجهه الإنسان هو العالم الکبیر و العالم هو الصغیر، کما قال الإمام الکبیر علیٌّ الأمیر _ علیه السلام _ :

دَوَاؤُکَ فِیکَ وَ مَا تَشعرُ وَ دَاؤُکَ مِنکَ وَ مَا تَبصرُ(۲)

وَ تَزعَمُ(۳) أَنَّکَ جِرمٌ صَغِیر وَ فِیکَ انطَوَی العَالَمُ الأَکبَرُ(۴)

هر چه در عالم کبیر بود همه شرح کتاب اکبر توست

گرتو آدم زاده ای چون آن(۵) نشین جمله ذرّات(۶) را در خود ببین

ص : ۴۳۷

۱- ۱. کریمه ۹ الأنعام.

۲- ۲. المصدر: منک و تستذکر.

۳- ۳. المصدر: تحسب.

۴- ۴. البیتان لأمیرالمؤمنین، راجع: «أنوار العقول من أشعار وصیّ الرسول» ص ۲۴۹.

۵- ۵. المصدر: او.

۶- ۶. المصدر: ذریّات.

چیست اندر خم که اندر نهر نیست؟ چیست اندر خانه کاندر شهر نیست؟

این جهان خمّست و دل چون جوی آب این جهان خانه(۱) است و دل شهر عجاب(۲)

و عن الصادق ــ علیه السلام ــ : «إنّ الصوره الإنسانیّه أکبر حجّه اللّه علی خلقه، و هی الکتاب الّذی کتبه بیده، و هی الهیکل الّذی بنّاه بحکمته، و هی مجموع صور العالمین، و هی المختصر من العلوم الّتی فی اللوح المحفوظ، و هی الشاهد علی کلّ غائبٍ و هی الحجّه علی کلّ جاحدٍ، و هی الطریق المستقیم إلی کلّ خیرٍ و هی الصراط الممدود بین الجنّه و النار»(۳).

یاری دارم که جسم و جان صورت اوست چه جسم و چه جان هر دو جهان صورت اوست

هر معنیِ خوب و صورت پاکیزه کان در نظر تو آید آن صورت اوست

قال أهل المعرفه: «إنّ الإنسان الکامل هو بمنزله روح العالم و العالم جسده. فکما انّ الروح انّما یدبّر الجسد و یتصرّف فیه بما یکون له من القوی الروحانیّه و الجسمانیّه، کذلک الإنسان الکامل یدبّر العالم و یتصرّف فیه بواسطه الأسماء الإلآهیّه الّتی أودعها فیه و علّمها إیّاه و رکّبها فی فطرته. فانّها بمنزله القوی من الروح» . و فی کلام مولانا الصادق ــ علیه السلام ــ علی ما روی عنه: «نحن صنائع اللّه و الناس بعد صنائع لنا»(۴) إشارهٌ إلی هذا.

ص : ۴۳۸

۱- ۱. المصدر: حجره.

۲- ۲. الثلاثه الأخیره من أبیاتٍ للمولوی، راجع: «مثنوی معنوی» ج ۲ ص ۳۲۶ السطر ۸.

۳- ۳. لم أعثر علیه.

۴- ۴. لم أعثر علیه. و فی کلام مولانا أمیرالمؤمنین ــ علیه السلام ــ : «فانّا صنائع ربّنا و الناس بعد صنائع لنا»، راجع: «نهج البلاغه» ص ۳۸۶، «شرح ابن أبیالحدید» علیه ج ۱۱ ص ۱۱۲ ، «الإحتجاج» ج ۱ ص ۱۷۶.

و قال بعض العارفين: «لمّا رأيت الحديده الحاميه تتشبّه بالنار و تفعل فعلها فلاتتعجّب من نفسٍ استشرقت و استضاءت و استنارت بنور اللّه فأطاعها الأكوان» .

تو خود چه لعبتی ای شهسوار شیرین کار که توسنی چو فلک رام تازیانه توست(۱)

و لجامعيّته و غائيّته للوجود هو الاسم الأعظم و الطلسم الأفخم، و تحت حيطه تصرّفه وجوداتٌ لاتتناهى هى كلمات اللّه الّتى لاتنفد بها.

فإذا عرفت هذا فلنرجع إلى فقره الدعاء، فنقول: بسبب بعضٍ من ربوبيّته الّتى أودع فينا _ كما بيّنّا _ فتح لنا وجوه العلم، فانّ العرفاء يقولون: «بسبب الصفات الّتى أعطانا ندرك صفاته _ تعالى _ ، و أمّا الصفات الّتى تختصّ بذاته المقدّسه فلايمكننا إدراكها» .

هذا على الظاهر من قوله _ عليه السلام _ : «ألهمنا»، على أنّ المراد منه هو الإنسان.

و أمّا على احتمال أن يكون المراد كلّ الموجودات، فالمعنى: الحمد للّه على ما فتح لنا بعضاً من أبواب العلم بربوبيّته، لأنّ ربّ كلّ شيءٍ هو نحو وجوده _ كما هو المصرّح به فى كلام الحكماء و العرفاء _ ، و قلنا: انّ الوجود و العلم واحدٌ، فكلّ وجودٍ وجهٌ من العلم و لكن بقدر ظرفيّته و وعاء وجوده. فعلى هذا يكون الباء للصله؛ فظهر فساد قول الفاضل الشارح(۲).

قال بعضهم: «و يحتمل أن يكون الباء فى قوله: بربوبيّته، للسببيّه» ؛

و لايخفى بُعده!.

أو المعنى: انّ اللّه _ تعالى _ فتح لنا ربوبيّته بالإنسان الكامل الّذى له مرتبه الجمعيّه. و هو الحقيقه التماميّه المحمّديّه، لقول النبيّ _ صلّى اللّه عليه و آله و سلّم _ : «مَن رءانى فقد رأى الحقّ»(۳)، و: «من أطاعنى فقد أطاع اللّه»(۴)، و لقوله _ صلّى اللّه عليه و آله و سلّم _ : «من

۱- ۱. من أبياتٍ لحافظ، راجع: «ديوان حافظ» ص ۱۳۳.
۲- ۲. انظر: «رياض السالكين» ج ۱ ص ۳۲۰.
۳- ۳. راجع: «بحار الأنوار» ج ۵۸ ص ۲۳۴.
۴- ۴. راجع: «بحار الأنوار» ج ۲۲ ص ۴۷۶، «الإحتجاج» ج ۱ ص ۲۷۳، «إرشاد القلوب» ج ۲ ص ۲۶۲.

عرف نفسه فقد عرف ربّه»(۱). و المراد به نفس النبیّ تحقیقاً، لقوله ـ تعالی ـ : «النَّبِیُّ أَولَی بِالْمُؤْمِنِینَ مِن أَنْفُسِهِم»(۲)، و لأنّه مظهرٌ لاسم اللّه الجامع لکلّ الأسماء المحیط بها، فمظهره مظهر الکلّ و المظهر الکلّ خلیفه اللّه المفیض لجمیع الکمالات من اسم اللّه علی ما سواه. و ذلک لأنّا قلنا: انّ الإنسان الکامل بمنزله روح العالم و العالم جسده، و الوجود و الحیاه و الفیض و الصفات الکمالیّه منه یصل إلی العالم ، سیّما إلی الإنسان الّذی هو الأشرف. فبنور هدایته کمّل النفوس و أخرجهم من القوّه إلی الفعل و أفاض علیهم العلم النوریّ و أفاد لهم الوجود الأخرویّ، فیکون ذاته علّهً لتحصیل ذواتهم بحسب الوجود البقائیّ و الثبوت السرمدیّ، و العلّه الفاعلیّه للشیء أولی به من نفسه ـ لأنّ الشیء مع نفسه بالإمکان و مع علّته و مکمّله بالوجوب ـ ، و الکمال أولی بالشیء من الإمکان و النقصان؛ فافهم و تأمّل فیما حقّقناه لک فی هذا المقام، فانّه یتیمه الوقت لم تجد فی غیر هذا الکتاب! ـ و اللّه الموفّق لی فی کلّ بابٍ ـ .

وَ دَلَّنَا عَلَیهِ مِنَ الإِخْلَاصِ فِی تَوحِیدِهِ.

«و دلّنا» أی: علی ما دلّنا. و> الدلاله: الإرشاد.

و «الإخلاص» : مصدر أخلص الشیء: إذا جعله خالصاً ممّا یشوبه، یقال: خلص الماء: إذا صفا من الکدر، و کلّ شیءٍ صفا عن شوبه و خلص یسمّی خالصاً؛ قال ـ تعالی ـ : «مِنْ بَینِ فَرْثٍ وَ دَمٍ لَبَناً خَالِصاً»(۳)، أی: لاشوب فیه من الفرث و الدم(۴)>.

و هو یختلف بحسب المواضع؛

<ففی الطاعه: ترک الریاء؛

۱- ۱. راجع: «بحار الأنوار» ج ۲ ص ۳۲، «عوالی اللئالی» ج ۴ ص ۱۰۲ الحدیث ۱۴۹، «متشابه القرآن» ج ۱ ص ۴۴.
۲- ۲. کریمه ۶ الإحزاب.
۳- ۳. کریمه ۶۶ النحل.
۴- ۴. قارن: «ریاض السالکین» ج ۱ ص ۳۲۲.

و فی التوحید: ترک الشرک بقسمیه ــ : الجلیّ و الخفیّ ــ .

و له مراتب شتّی أعلاها امتثال قوله ــ تعالی ــ : «إِیَّاکَ نَعبُدُ وَ إِیَّاکَ نَستَعِینَ»(۱) الّذی نکذّب فیه کلّ یوم مراراً!. و کلّ مرتبةٍ انحطّ المکلّف منها إلی ما هو أدون منها دخل فیما یقابلها من مراتب الشرک، بحکم قوله ــ تعالی ــ : «أَ فَرَأَیتَ مَنِ اتَّخَذَ إِلٰهَهُ هَوَاهُ»(۲)، و قوله ــ تعالی ــ : «أَ لَمْ أَعهَدْ إِلَیکُمْ یَا بَنِی آدَمَ أَن لَاتَعبُدُوا الشَّیطَانَ»(۳)، و ما رواه أبوبصیر عن الصادق ــ علیه السلام ــ فی قول اللّه ــ عزّ و جلّ ــ : «اتَّخَذُوا أَحبَارَهُم وَ رُهبَانَهُم أَربَاباً مِن دُونِ اللَّهِ»(۴)، فقال: «و اللّه ما صاموا(۵) و لاصلّوا لهم، و لکن أحلّوا لهم حراماً و حرّموا علیهم حلالاً فاتّبعوهم»(۶). فإذا کان إطاعه الغیر شرکاً فما ظنّک بباقی المعاصی؟!.

و عن النبیّ ــ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم ــ : «قال اللّه ــ تعالی ــ : الإخلاص سرٌّ من أسراری استودعته قلب من أحببته(۷) من عبادی»(۸). و روی انّه جاء جبرئیل إلی النبیّ ــ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم ــ ، فقال له النبیّ: «یا جبرئیل! ما تفسیر الإخلاص؟

قال: المخلص الّذی لایسأل الناس شیئاً حتّی یجد(۹)، و إذا وجد رضی، و إذا بقی عنده شیءٌ أعطاه، فانّ من لم یسأل المخلوق أقرّ(۱۰) للّه ــ عزّ و جلّ ــ بالعبودیّه؛ و إذا وجد فرضی فهو(۱۱) عن اللّه راضٍ، و اللّه ــ تبارک و تعالی ــ عنه راضٍ؛ و إذا أعطی للّه ــ عزّ و جلّ ــ فهو علی الثقه بربّه ــ عزّ و جلّ ــ »(۱۲)-(۱۳).

۱- ۱. کریمه ۵ الفاتحه.

۲- ۲. کریمه ۴۳ الفرقان.

۳- ۳. کریمه ۶۰ یآس.

۴- ۴. کریمه ۳۱ التوبه.

۵- ۵. الکافی: + لهم.

۶- ۶. راجع: «الکافی» ج ۱ ص ۵۳ الحدیث ۳. و انظر أیضاً: «الفرائد الطریفه» ص ۱۴۶.

۷- ۷. المصدران: أحببت.

۸- ۸. راجع: «بحار الأنوار» ج ۶۷ ص ۲۴۹، «منیه المرید» ص ۱۳۳.

۹- ۹. نور الأنوار: شیئاً إذا لم یجد.

۱۰- ۱۰. نور الأنوار: أخلص.

۱۱- ۱۱. نور الأنوار: و هو.

۱۲- ۱۲. راجع: «وسائل الشیعه» ج ۱۵ ص ۱۹۴ الحدیث ۲۰۲۵۷.

۱۳- ۱۳. قارن: «نور الأنوار» ص ۲۲.

و قیل: «الإخلاص تنزیه العمل عن أن یکون لغیر اللّه فیه نصیبٌ» ؛

و قیل: «هو إخراج الخلق عن معامله الحقّ» ؛

و قیل: «هو ستر العمل عن الخلائق و تصفیته عن العلائق» ؛

و قیل: «أن لایرید عامله علیه غرضاً فی الدارین» ، فمن قصد بفعله غیر وجه اللّه فانّما قصد جلب نفعٍ أو دفع ضرٍّ لنفسه، کما انّ من أثنی علی أحدٍ طمعاً فی نعمته أو خوفاً من نقمته لم یعد مخلصاً فی ثنائه علیه.

قال محییالدین فی تفسیر قوله:«أَلَا لِلَّهِ الدِّینُ الْخَالِصُ»(۱) «أی: الدین(۲) المستخلص من أیدی ربوبیّه الأکوان، فإذا لم یر شیئاً سوی اللّه و انّه الواضع أسباب المضارّ و المنافع لجأ إلی اللّه فی دفع ما یضرّه و نیل ما ینفعه من غیر تعیین سببٍ، فهذا معنی الإخلاص»(۳).

و قال الجنید: «الإخلاص اخراج الخلق عن معامله اللّه و النفس ـ أو الخلق ـ » ؛

و قال: «الإخلاص ارتفاع رؤیتک و فنائک عن فعلک» ؛

و قال ذوالنون: «ثلاثهٌ من علامات الإخلاص: استواء المدح و الذمّ فی العامّه، و نسیان رؤیتها فی الأعمال نظرا إلی اللّه ـ تعالی ـ ، و اقتضاء ثواب العمل فی الآخره»(۴).

فالمخلص من یکون اللّه مقصده و مطلوبه و محبوبه و مشهوده فی کلّ حالٍ من الأحوال، و لایکون غیره ـ سبحانه ـ مقصده حتّی نفسه؛ فلایشهد غیر اللّه. و هو مرتبه الفناء ـ الّذی مرّ سابقاً ـ ، و البقاء باللّه و التوحید المحض؛ فتبصّر!.

و کفاه فضلًا انّ الشیطان اللعین لم یستثن إلاّ المخلَصین(۵).

و قال بعض العرفاء: «لایصحّ وجود الإخلاص إلاّ من المخلَصین ـ بفتح اللام ـ ، فانّ اللّه

۱- ۱. کریمه ۳ الزمر.

۲- ۲. المصدر: + الخالص و هو الدین.

۳- ۳. راجع: «الفتوحات المکّیه» ج ۲ ص ۲۲۱ السطر ۲۱.

۴- ۴. انظر: «الرساله القشیریّه» ص ۳۱۵.

۵- ۵. إشارهٌ إلی کریمتین ۴۰ / ۳۹ الحجر.

ــ تعالی ــ إذا اعتنی بهم استخلصهم من ربوبیّه الأسباب، فاذا استخلصهم کانوا مخلِصین ــ بکسر اللام ــ ».

و «التوحید» فی اللغه: جعل الشیء واحداً. و قد یطلق بالاشتراک علی التفریق بین شیئین بعد الإتّصال؛ و علی الإتیان بالفعل الواحد منفرداً.

و فی الإصطلاح عبارهٌ عن اثبات ذات اللّه و نفی الشرکه عنه ذاتاً و صفاتاً و أفعالاً ـ فلیس المراد بوحدانیّته ما لاثانی له فی الوجود(۱)، بل المراد منها ما لا کثره فیه مطلقاً و لو بالاعتبار و الحیثیه؛ لأنّه واحدٌ من جمیع الجهات و الحیثیات.

اعلم! أنّ التوحید أعلی منازل الدین و أشرف مقامات المقرّبین، إذ به یرتقی الإنسان من أسفل السافلین إلی أعلی علّیین. و هو غامضٌ دقیقٌ من حیث العلم، و صعبٌ مستصعبٌ من حیث العمل؛

أمّا وجه غموضه من حیث العلم: فلما مرّ من أنّه فوق ما لایتناهی بما لایتناهی فی وجوب الوجود و شدّته، و فی جمیع صفاته ، و العلم بشیءٍ یستلزم الإحاطه به. فلذا أکثر ذوی المدارک و الأفهام ضلّوا عن إدراک الحقّ ــ ذی الجلال و الإکرام ــ ، فوقعوا بین تجسیمٍ و تکثیرٍ فی ذاته ــ کالحنابله و المجسّمه ــ ، و بین تشبیهٍ و تغییرٍ ــ کالأشاعره و المشبّهه ــ ؛

و أمّا من حیث العمل ــ و هو التوکّل و الرضا و التسلیم ــ : فملاحظه الوسائط و الأسباب و الإعتماد علیها شرکٌ فی التوحید و التباعد عنها بالکلّیه قدحٌ فی السنّه و الشریعه. فالعمل به علی مقتضی العقل و الشرع فی غایه الغموض و الصعوبه إلّا بتأییدٍ من الحضره الأحدیّه و استمدادٍ من الحقیقه المحمّدیّه و أهل بیته الطاهره ــ علیهم من اللّه آلاف الثناء و التحیّه ــ .

و بحسب مراتب التوحید له ــ تعالی ــ تتفاوت درجات الموحّدین قرباً و بُعداً و کمالاً و نقصاً، فربّ موحّدٍ فاز بتوحید الذات الواجبیّه و لم یفز بتوحید الصفات و الأفعال ــ کأکثر

ص : ۴۴۳

---

۱ - ۱. هذا تعریضٌ منه بقول العلاّمه المدنی حیث قال فی تفسیر التوحید: «بمعنی انّه لا ـ ثانی له فی الوجود»، راجع: «ریاض السالکین» ج ۱ ص ۳۲۳.

المتكلّمين، و هم أصحاب أبي‌الحسن الأشعری ـ ، و ربّ فائزٍ بتوحید الذات و الصفات دون الأفعال ـ کجمهور الفلاسفه، القائلین بعینیّه الصفات للذات، المثبتین للوسائط الجاعلات و العلل المؤثّرات. و هو نوعٌ من الشرک، إلّا انّ محقّقیهم مطبّقون علی أنّ الفاعل الحقیقیّ هو الحقّ و الوجود معلولٌ له علی الإطلاق، و الوسائط معدّاتٌ و مهیّئاتٌ. و یقولون: لامؤثّر فی الوجود إلّا اللّه(۱) ـ .

و البرهان علی توحیده ـ کما أشرنا إلیه سابقاً ـ هو: انّ ذاته ـ تعالی ـ حقیقه الوجود بلا حدٍّ، و حقیقه الوجود لایشوبها عدمٌ، فلابدّ أن یکون بها وجود کلّ الأشیاء و أن یکون هی وجود الأشیاء کلّها، إذ لو کانت تلک الذات وجوداً لشیءٍ بعینه أو لأشیاء بأعیانها و لم یکن وجوداً لشیءٍ آخر أو لأشیاء أخر لم یکن حقیقه الوجود، و قد فرضناها حقیقه الوجود ـ إذ حقیقه الشیء و صرفه لایتعدّد ـ . قال ارسطو: «لا میز فی صرف الشیء(۲)، کالإنسان مثلاً، فانّه لایمکن أن یتعدّد من حیث هو إنسانٌ و لیس التعدّد فی زیدٍ و عمروٍ إلاّ ـ بأمرٍ خارجٍ عن الحقیقه الإنسانیّه، فحقیقه الوجود لایتعدّد إلّا بشیءٍ خارجٍ. و لکن الخارج لیس إلّا العدم ـ إذ المعانی و المهیّات ثابتهٌ و العدم لیس بشیءٍ ثابتٍ ـ ، فثبت أن لا تعدّد فی الوجود إلّا من جهه الأعدام و النقائص. فاذن لمّا کان واجب الوجود محض حقیقه الوجود الصرف الّذی لا أتمّ منه، فلاخارج عنه إلّا النقائص العدمیّه و الأعدام، فهو کلّ الذوات و لایشذّ عنه شیءٌ من الموجودات من حیث کونه موجوداً ـ بل من حیث کونه ناقصاً أو معدوماً ـ . فبهذا التوحید ـ الّذی هو توحید الذات ـ ثبت توحید الصفات و الأفعال. فذاته تدلّ علی أن لا واجب سواه؛ لقوله: «شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لاَ إِلآهَ إِلاَّ هُوَ»(۳)ـ الّذی مرّ ـ ؛ و هو طریق الصدّیقین؛ فتذکّر!.

ص : ۴۴۴

۱- ۱. انظر: «الحکمه المتعالیه» ج ۶ ص ۳۸۷.

۲- ۲. لتوضیح هذه القاعده الحکمیّه راجع: نفس المصدر ج ۳ ص ۳۳۸.

۳- ۳. کریمه ۱۸ آل عمران.

فإلی هـذه الثلاثه _ أعنی: توحید الذات، و توحید الصـفات، و توحید الأفعال _ وقعت الإشاره فی قوله _ تعالی _ : «اللَّهُ لَا إِلَآهَ إِلَّا هُوَ الحَیُّ القَیُّومُ»(۱)؛

لأنّ «اللّه» إشارهٌ إلی توحید الذات؛

و «لَا إلَآهَ إِلَّا هُوَ» اشارهٌ إلی توحید الصفات؛

و «الحَیُّ القَیُّومُ» إشارهٌ إلی توحید الأفعال.

بیان الأوّل: انّ «اللّه» _ کما قلناه لک فیما سـبق _ عبارهٌ عن الذات المستجمعه للصفات الکمالیّه الذاتیّه الوجوبیّه، و الترکیب من الأجزاء مطلقاً ینافی الوجوب الذاتی _ لکونه مستلزماً للإفتقار _ ، فمعنی الإلآهیّه _ المستلزم لکون الشیء مبدء سلسله الوجود و الایجاد _ ینافی الترکیب _ المستلزم للحاجه و الإفتقار _ ؛

و بیان الثانی: انّ التعدّد فی الصـفات یسـتلزم التعدّد فی وجود الذات _ لإفتقار کلّ صـفهٍ إلی موصوفٍ، و لکون کلّ صفهٍ لشیءٍ فرع وجود ذلک الشیء، فیلزم من تعدّدها تعدّده و لو بحسب العقل _ ، فیلزم الترکیب من الذات و الصفه، و هو ینافی الواجبیّه.

لایقال: الترکیب و التعـدّد فی مجموع الذات و الصـفه لاینافی بساطه الذات، و الواجب الوجود هو الذات فقط دون المجموع من الذات و الصفه؛

لأنّا نقول: الکلام فی الصفات الکمالیّه؛ فاذا لوحظ وجود الذات بحسب نفسه و قطع النظر عمّا یزید علیه فنقول: هل هو موصوفٌ بالصفه الکمالیّه الإلآهیّه أم لا؟

لا سبیل إلی الثانی، و إلّا لزم افتقاره إلی الغیر فی کمال ذاته، و لم یکن أیضاً مبدء سلسـله الممکنات کلّها _ سواءٌ کانت صـفاتاً أو أفعالاً _ ، و البرهان قـد دلّ علی وجود أمرٍ بسـیطٍ یفتقر إلیه الأشـیاء؛ هـذا خلفٌ!. فهو بنفس ذاته المقدّسه إلآهٌ و مبدءٌ للکلّ. فمقوّم ذاته هو بعینه مقوّم صـفاته. و بـالجمله تأکّـد الوحـده فی الـذات الواجبیّه _ کمـا قلناه لک فیما سـلف _ یسـتلزم اسـتحاله التعدّد فی الصفات الإلآهیّه مطلقاً؛ سواءٌ کان مع تعدّد الموصوف عیناً _

۱- ۱. کریمتان ۲۲۵ البقره / ۲ آل عمران.

کفرض إلآهین منفصلین ــ أو عقلاً فقط ــ کفرض صفاتٍ واجبهٍ متعدّدهٍ لموصوفٍ واحدٍ، کما ذهب إلیه الصفاتیّون، تعالی عمّا یقوله الظالمون ــ .

و إذا علمت هـذا علمت معنی ما قیل: «انّ صـفاته ــ تعالی ــ عین ذاته». و لاح لک انّ معناه لیس کما سبق إلی الأوهام: انّ هذه الحیاه و العلم و القدره الفائضه علی الأشیاء عین ذاته؛

و لا أیضاً ما توهّمه کثیرٌ من المنتسبین إلی العلم: انّ هـذه المعانی الکلّیّه متّحـدهٌ مع الذات فی المعنی و المفهوم ــ کما هو مناط الحمل الـذاتیّ ــ . کیف و ذاته ــ تعالی ــ مجهوله الکنه لغیره و هـذه الصـفات معلوماتٌ متغایره المعنی؛ بل هذا الوجود بما هو وجودٌ، منفیّ التعیّنات و المفهومات کلّها، فلم یبق فیه صفهٌ و لا موصوفٌ و لا اسمٌ و لا رسمٌ و لا مسمّیً و لا مهیّهٌ و لا مفهومٌ إلّا الذات فقط.

و لکن کونهـا عین الـذات عبارهٌ عن کونها بحیث یصـدق علیها لـذاتها هـذه المعانی المتکثّره من دون قیام صـفهٍ بها. و فی هـذا الاعتبار یتحقّق صـفهٌ و موصوفٌ و علمٌ و عالمٌ و قـدرهٌ و قادرٌ، و کـذا وجودٌ و موجودٌ؛ و یقال لهذا الإعتبار: مرتبه الإلآهیّه ، کما یقال لاعتبار الوجود من حیث هو: مرتبه الهو و الهویّه الغیبیّه. فتکثّر الصـفات و الأسماء و بینونتها فی المرتبه الإلآهیّه لا فی الهویّه الغیـبیّه. و لکن بینونتهـا بینونه صـفهٍ، لا ـ بینونه عزلهٍ؛ کمـا فی احتجـاج الطبرسـی ــ رحمه اللّه ــ فی خطبهٍ لأـمیرالمؤمنین ــ علیه السلام ــ : «دلیله آیاته و وجوده اثباته و معرفته توحیده و توحیده تمییزه من خلقه، و حکم التمییز بینونه صفهٍ لا بینونه عزلهٍ ــ ... الحدیث ــ »(۱). و کـذا وحـده الصـفات و الأسـماء فیهـا، لا ـ فی الثانی. و لا اسـتبعاد فیه، لأنّ الحکم بالمغایره بینها ــ مع کونها واحدهً بحسب نفس الأمر و الواقع ــ کحکم العقل بالمغایره بین الجنس و الفصل فی العقل البسـیط مع اتّحادهما فی نفس الأمر؛ فلیست فی الوجود إلّا الذات الإلآهیّه، و هذه الصفات الحقیقیّه کلّها ذاتٌ واحدهٌ لکنّها مفهوماتٌ

۱- ۱. راجع: «الإحتجاج» ج ۱ ص ۱۹۸، «بحار الأنوار» ج ۴ ص ۲۵۳.

متكثّرهٌ.

فما ظنّه كثيرٌ من العقلاء من: أنّ معنى كون صفاته عين ذاته هو: انّ معانيها و مفهوماتها ليست متغايرهً ـ بل كلّها يرجع إلى معنىً واحدٍ ـ فاسدٌ كاسدٌ؛ و إلّا لكانت ألفاظ «العلم» و «القدره» و «الإراده» و «الحياه» ـ و غيرها ـ فى حقّه ـ تعالى ـ ألفاظاً مترادفهً يفهم من كلٍّ منها ما يفهم من الآخر، فلافائده فى شىءٍ منها بعد إطلاق أحدها؛ و هذا ظاهر الفساد مؤدٍّ إلى التعطيل و الإلحاد. فاتقن ما ذكرناه لک فى هذا القمام لئلّا تقع فى التعطيل و لا فى التشبيه.

و أمّا بيان الثالث: فلأنّ «القيّوم» ـ لكونه صيغه مبالغهٍ ـ تدلّ على كمال الاستقلال فى التقويم و الإيجاد شدّهً و عدّهً، فلو كان فى الوجود فاعلٌ آخر ـ سواءٌ كان تامّاً فى الفاعليّه أو ناقصاً، مبايناً أو مشاركاً للأوّل ـ يلزم خلاف المفروض ـ و هو كونه تعالى ضعيفاً فى الفاعليّه قاصراً فيها ـ ؛

أمّا على تقدير كون الثانى تامّاً فى الفاعليّه و الإيجاد فلأنّه يلزم أن يكون بعض الممكنات خارجاً عن صُنعِه و إيجاده، فلم يكن قدرته شاملهً ـ لامتناع توارد العلّتين على معلولٍ واحدٍ شخصىٍّ ـ . فيكون عدد مقدوراته ناقصاً يمكن الزياده عليه، فلم يكن قيّوميّته فى الغايه بحسب العدد؛

و أمّا على تقدير كون الثانى مشاركاً له فى الفاعليّه ـ سواءٌ كان جزءً أو مُعِيناً أو معدّاً و آلهً و سبباً غائياً أو مصلحهً أو انتظاراً لفرصهٍ، أو غير ذلک ـ لم يكن بحسب ذاته قويّاً على ما يقوى عليه ذاته مع الشريک ـ و هو أحد الأمور المذكوره أىّ أمرٍ كان منها ـ . فقيّوميّته تدلّ على أن لا فاعل غيره، كما انّ ذاته تدلّ على أن لاواجب سواه. هذا طريق التدرّج فى مسلک الإلآهيّه.

و أمّا طريق التدرّج فى مسلک العبوديّه فبعكس هذا الترتيب، و هو الترقّى من الأفعال إلى الصفات و من الصفات إلى الذات. فكما انّ طريق الإلآهيّه يقتضى التدرّج النزولىّ إلى أدنى المراتب، كذلک طريق العبوديّه يقتضى التدرّج الصعودىّ إلى أعلى المنازل. فوقع بيان هذه المراتب فى كلام اللّه ـ تعالى ـ على ألسنه الإلآهيّه ـ كما عرفت ـ ، و فى كلام الرسول ـ

صلّی اللّه علیه و آله و سلّم _ علی ألسنه العبودیه حیث قال: «أعوذ بعفوک من عقابک» _ فهذه ملاحظه توحید الأفعال _ ؛

ثمّ قال: «و أعوذ برضاک من سخطک» _ هذا بملاحظه توحید الصفات _ ؛

ثمّ قال: «و أعوذ بک منک» _ هذا بملاحظه توحید الذات _ .

فلم یزل إلی القرب یترقّی من طبقهٍ إلی طبقهٍ و من مرتبهٍ إلی مرتبهٍ حتّی انتهی إلی النهایه، ثمّ عند النهایه اعترف بالعجز و القصور، لأنّ الذات الأحدیّه لیس لأحدٍ فیها قدمٌ _ کما عرفت مراراً _ ؛ فقال: «لا أحصی ثناءً علیک أنت کما أثنیت علی نفسک»(1). و لأنّه _ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم _ لأجل خلافته الکبری و مرتبه ختمیّته العظمی له الإلآهیّه و الربوبیّه التامّه و له الفقر و العبودیّه علی الغایه فربٌّ و عبدٌ باعتبارین _ : عبدٌ للّه، ربٌّ للعالم _ . فباعتبار عدم ملاحظه الربوبیّه صار عبداً محضاً لم یضف إلی نفسه فعلاً و تأثیراً أصلاً، و باعتبار الربوبیّه أضاف إلی نفسه جمیع الأفعال و الآثار.

قال بعض العارفین: «إذا تجلّی اللّه _ سبحانه _ بذاته لأحدٍ یری کلّ الذوات و الصفات و الأفعال متلاشیهً فی أشعّه ذاته و صفاته و أفعاله، و یجد نفسه مع جمیع المخلوقات کأنّها مدبّرهً لها و هی أعضاؤها لایلمّ واحدٌ منها شیئاً إلاّ و یراه ملمّاً به؛ و یری ذاته الذات الواحده و صفته صفتها و فعله فعلها _ لاستهلاکه بالکلّیّه فی عین التوحید _ . و لیس للإنسان وراء هذه الرتبه مقامٌ فی التوحید».

و لمّا انجذب بصیره الروح إلی مشاهده جمال الذات القدیمه و ارتفع التمیّز بین القدم و الحدوث _ لزهوق الباطل عند مجیء الحقّ، و یسمّی هذه الحاله «جمعاً» و لصاحب الجمع أن یضیف إلی نفسه کلّ أثرٍ ظهر فی الوجود و کلّ صفهٍ و فعلٍ و اسمٍ، لانحصار الکلّ عنده فی ذات واحدهٍ _ فتارهً یحکی عن حال هذا و تارهً عن حال ذاک. و لانعنی بقولنا: «قال فلانٌ بلسان الجمع» إلاّ هذا. فافهم هذا، و اجعله مقیاساً لصدور الکلمات الّتی صدرت عنهم _

۱- ۱. راجع: «الکافی» ج ۳ ص ۴۶۹ الحدیث ۷، «تهذیب الأحکام» ج ۳ ص ۱۸۵ الحدیث ۱.

علیهم السلام ـ ، سیّما عن سیّد الأولیاء و إمام العرفاء علیّ بن أبیطالب ـ علیه السلام ـ فی خطبه البیان و سائر خطبه الّتی استخرجها الشیخ رجب بن محمّد بن رجب البرسی فی مشارق الأنوار حیث قال ـ علیه السلام ـ فی بعض خطبه: «أنا الأوّل، أنا الآخر، أنا الباطن، أنا الظاهر، أنا مع الکور قبل الکور، أنا مع الدور قبل الدور، أنا مع القلم قبل القلم، أنا مع اللوح قبل اللوح، أنا صاحب الأزلیّه الأوّلیّه، أنا صاحب جابلقا و جابرصا(۱)، أنا صاحب الرفرف و بهرم، أنا مدبّر العالم الأوّل حین لاسماؤکم هذه و لا غبراؤکم»(۲)؛ ثمّ قال ـ علیه السلام ـ بعد کلام فی الإخبار بالوقائع الآتیه و الحوادث المغیبه: «ألَا! و کم عجائب ترکتها و دلائل کتمتها لا(۳) أجد لها حملهً!!»(۴)؛ ثمّ قال فی آخرها بعد کلامٍ طویلٍ من هذا القبیل: «کأنّی بالمنافقین یقولون: نصّ علیٌّ علی نفسه بالربّانیّه، ألَا فاشهدوا ـ شهادهً أسألکم بها عند الحاجه إلیها ـ انّ علیّاً نورٌ مخلوقٌ و عبدٌ مرزوقٌ، و من قال غیر هذا فعلیه لعنه اللّه و لعنه اللاعنین»(۵).

و روی عمّار عن أمیرالمؤمنین ـ علیه السلام ـ فی کتاب الواحده انّه قال: «یا عمّار، باسمی تکوّنت الکائنات و الأشیاء، و باسمی دعا سائر الأنبیاء، و أنا اللوح و أنا القلم و أنا العرش و أنا الکرسیّ و أنا السماوات السبع و أنا الأسماء(۶) الحسنی و الکلمات العلیا»(۷)؛

و فی خطبهٍ: «أنا علانیه المعبود، و أنا أقول مثل ما قال رسول اللّه ـ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم ـ : من رءانی فقد رأی الحق ـ جلّ و علا ـ »(۸)؛

و فی خطبهٍ: «معرفه اللّه بالنورانیّه معرفتی بالنورانیّه و معرفتی بالنورانیّه معرفه اللّه ـ

۱- ۱. المصدر: جابرسا.

۲- ۲. راجع: «مشارق أنوار الیقین» ص ۱۶۸.

۳- ۳. المصدر: الا.

۴- ۴. راجع: نفس المصدر المتقدّم ذکره فی التعلیقه السالفه.

۵- ۵. راجع: نفس المصدر أیضاً ص ۱۷۰.

۶- ۶. المصدر: السماوات.

۷- ۷. راجع: نفس المصدر أیضاً ص ۱۵۹.

۸- ۸. راجع: نفس المصدر أیضاً ص ۱۶۱.

جلّ و عزّ»(۱) _ ... إلى غير ذلک من کلماته الشريفه فى هذا الباب؛ کما لايخفى على أولى الألباب _ .

و بـالجمله إذا فهمت مـا قلناه لک قـدرت على الجمع بين الأمور المتناقضه الّتى صـدرت عنهم _ عليهم السـلام _ من الأخبار و الخطب و الأدعيه و الآثار؛ فتدبّر فى هذا المقام!.

الا اى طوطىِ گوياى اسرار مبادا خاليت شکّر ز منقار

سخن سر بسته گفتى با حريفان خدا را! زين معمّا پرده بردار

سرت سبز و دلت خوش باد جاويد که خوش نقشى نمودى از خط يار(۲)

فعُلم ممّـا ذکر انّ الإخلاـص و التوحيـد کليهما مقولان بالتشـکيک، کما يـدلّ عليه قول أميرالمؤمنين _ عليه السـلام _ : «کمال التصـديق به توحيـده، و کمـال توحيـده الإخلاـص له، و کمال الإخلاص له نفى الصـفات عنه»(۳). و هـذا مـن خطبهٍ من خطبه المشـهوره حيث قال _ عليه السـلام _ : «أوّل الـدين معرفته، و کمال معرفته التصـديق به، و کمال التصـديق به توحيده، و کمال توحيـده الإخلاص له، و کمال الإخلاص له نفى الصـفات عنه بشـهاده کلّ صـفهٍ أنّها غير الموصوف و شـهاده کلّ موصوفٍ أنّه غير الصفه. فمن وصفه فقد قرّنه، و من قرّنه فقد ثنّاه، و من ثنّاه فقد جزّأه، و من جزّأه فقد جهله، و من جهله فقد أشار إليه، و من أشار إليه فقد حدّه، و من حدّه فقد عدّه؛ و من قال: فيمَ فقد ضمّنه، و من قال: على مَ فقد أخلى منه» ؛ انتهى کلامه المقدّس.

و هذا <مع وجازته متضمّنٌ لأکثر المسائل الإلآهيّه ببراهينها. و لنشر إلى نبذٍ منها:

ففى قوله _ عليه السـلام _ : «أوّل الدين معرفته» إشارهٌ إلى أنّ معرفه اللّه _ تعالى _ و لو بوجهٍ ابتداءُ الإيمان و اليقين، فانّ ما لم يتصوّر شىءٌ لايمکن التصديق بوجوده _ و لهذا قيل:

ص : ۴۵۰

۱- ۱. راجع: نفس المصدر أيضاً ص ۱۶۰، و فيه: «انّ معرفتى بـالنورانيّه معرفه اللّه و معرفه اللّه معرفتى». و انظر: «بحار الأنوار» ج ۲۶ ص ۱.

۲- ۲. من أبياتٍ لحافظ، و المصنّف غيّر ترتيب الأبيات، راجع: «ديوان حافظ» ص ۳۶۵.

۳- ۳. راجع: «نهج البلاغه» الخطبه الأولى ص ۳۹.

مطلب ما الشارحه متقدّمٌ على مطلب هل، كتقدّم البسيط على المركّب ـــ ؛ و ورد فی الأحاديث المعصوميّه: «انّ أدنی المعرفه أن يعرف العبد أنّ للعالَم صانعاً و هو أوّل مراتب المعرفه»(۱)؛

و فی قوله ـــ عليه السلام ـــ : «و كمال المعرفه التصديق به» تلميحٌ إلی أنّ من عرف معنی واجب الوجود انّه الوجود المتأكّد الّذی لا أتمّ منه ـــ الّذی يفتقر إليه الممكنات و الوجودات الناقصه الذوات المصحوبه للنقائص و الأعدام و القصورات، و انّ كلّما يلحق الأشياء بواسطه الوجود فهو لمبدء الوجود بذاته و لغيره بسببه ـــ ، فقد عرف انّه لابدّ و أن يكون فی الوجود موجودٌ واجب الوجود كمالاته لذاته؛ و إلّا لم يوجد موجودٌ فی العالم أصلاً، و اللازم باطلٌ بالضروره، فكذا الملزوم. فحقيقه الوجود إذا عرفت علی وجه الكمال ـــ و هو أن تكون معلومةً بالعلم الحضوریّ الشهودیّ ـــ عرفت أنّها موجودةٌ، إذ قد عرفت سابقاً أنّ الصوره العلميّه فی الوجود لابدّ و أن يكون نفس حقيقته المعلومه. بخلاف سائر الماهيّات، فانّها قد يكون العلم بها غير وجودها العينیّ. فلايمكن أن يعرف حقيقه كلّ وجودٍ إلّا بعينه الخارجیّ، إذ ليس للوجود وجودٌ ذهنیٌّ ـــ كالمهيّات الكلّيّه ـــ ؛ فكلّ من عرف حقيقه الوجود لأیّ موجودٍ كان علی وجه الكمال فلابدّ أن يعرف كنه ذاته و كنه مقوّماته ـــ إن كان له مقوّماتٌ، كالوجودات المجعوله ـــ . و علی أیّ تقديرٍ لابدّ أن يعرف انّ حقيقه الوجود و كماله و مبدئه موجودةٌ، لأنّ «ما هو» و «هل هو» فی نفس الوجود أمرٌ واحدٌ بلاتغايرٍ بينهما؛ فمن عرف الوجود ـــ أیّ وجودٍ كان ـــ بحقيقته عرف انّه موجودٌ، لأنّ مهيّه الوجود أنّيّةٌ ـــ كما أشرنا إليه ـــ . فثبت انّ كمال معرفته ـــ أی: معرفه الوجود المتأكّد الواجبیّ ـــ عين التصديق به. و هو ثانيه مراتب المعرفه، إذ المتصوِّر لمعنی «إلآه العالَم» عارفٌ به من تلك الجهه معرفةً ناقصةً تمامها الحكم بوجوده و وجوبه علی النهج المذكور.

و فی قوله ـــ عليه السلام ـــ : «و كمال التصديق به توحيده» إشارةٌ إلی البرهان علی نفی

۱- ۱. المصدر: ـــ و ورد ... المعرفه. و لم أعثر عليه فی طرقنا.

تعـدّد الواجب من جهه النظر فی نفس حقیقه الواجب ــ الّذی هو الوجود الصـرف الّذی لایشوبه عمومٌ و لاتشـخّصٌ ــ ؛ فانّ من تأمّل انّ الواجب نفس حقیقه الوجود و کلّ موجودٍ غیره مشوبٌ بغیر حقیقه الوجود ــ من تحدیدٍ أو تخصیصٍ أو تعمیمٍ أو نقصٍ أو فتورٍ أو قوّهٍ أو قصورٍ ــ یعلم انّه لاتعـدّد فیه، إذ لو فرض تعـدّد أفراد الواجب للزم أن تکون الحقیقه الواحـده حقیقتین، و هـذا من المسـتحیلات الّتی لایمکن تصوّره، فضلاً عن تجویز وقوعه!. فثبت انّ معرفه ذاته ــ الّتی هی عین التصدیق بوجوده ــ شاهدهٌ علی فردانیّته و وحدانیّته(۱)>.

و قیـل فی بیـان هـذا القول: «من صـدق بوجود الواجب ثمّ جهـل مع ذلـک کونه واحـدا کـان تصـدیقه به تصـدیقاً ناقصـاً تمامه توحیده، إذ کانت الوحده المطلقه لازمهً لوجوده الواجب. فانّ طبیعه واجب الوجود علی تقدیر أن تکون مشترکهً بین إثنین فلابدّ لکـلّ واحـدٍ منهمـا من ممیّزٍ وراء مـا به الإـشتراک، فیلزم الترکیب فی ذاتیهمـا؛ و کـلّ مرکّبٍ ممکنٌ، فیلزم الجهل بکونه واجب الوجود و إن تصوّر معناه و حکم بوجوده»؛ انتهی.

و هو فاسدٌ؛ لورود شبهه ابن کمونه علیه. فلابدّ أن یرجع بما ذکرنا من أن صرف الشیء لایتعدّد؛ و هو ثالثه مراتب المعرفه.

و أراد ــ علیه السـلام ــ بقوله: «و کمـال توحیـده الإخلاـص له»: اشـارهً إلی توحیـد الـذات، فیسـتلزم الإخلاص ــ بالبیان الّذی ذکرناه لک ــ .

و أراد ــ علیه السـلام ــ بقوله: «و کمـال الإخلاـص نفی الصـفات عنه»: مرتبه الأـولی من مراتب الوجود ــ الّتی مرّ ذکرها ــ ؛ و هی مرتبه هو و الغیب المحض.

فمـا ذکره صـدر الحکمـاء و المحقّقیـن من: انّه ــ علیه السـلام ــ أراد به نفی الصـفات الّتی وجودهـا غیر وجـود الـذات ــ أی: الصفات الزائده(۲) ــ ؛

فاسدٌ، و یأبی عنه السیاق ــ کما لایخفی علی الحذّاق فی معرفه ذات الواجب الخلّاق ــ .

ص : ۴۵۲

۱- ۱. قارن: «الحکمه المتعالیه» ج ۶ ص ۱۳۶.

۲- ۲. راجع: نفس التعلیقه السالفه.

و أمّا قوله ـ عليه السلام ـ : «فمن وصف اللّه ـ سبحانه ـ فقد قرّنه» فهو ظاهرٌ ممّا ذكرناه لک فی بيان توحيد الصفات من قوله ـ تعـالی ـ : «اللَّهُ لاَـ إِلَآهَ إِلاَّ هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ»(۱) من أنّ التعدّد فی الصـفات يسـتلزم التعدّد فی وجود الذات، و ممّا ذكرناه لک فيما سبق؛ و هما مرتبتان أخيرتان للمعرفه، فمراتبها خمسٌ؛ فتبصّر!.

فلنرجع إلی المتن؛ فنقول: المعنی: الحمد للّه علی ما دلّنا عليه من الإخلاص المخصوص به ـ تعالی ـ الكائن فی توحيده.

وَ جَنَّبَنَا مِنَ الإِلْحَادِ وَ الشَّكِّ فِي أَمرِهِ.

<«جنب» الرجل الشـرّ جنوباً ـ من باب قعد ـ : أبعدته عنه، و «جنّبته» ـ بالتثقيل ـ مبالغهٌ، كأنّه مأخوذٌ من جعل الشـیء جانباً. و عدّاه بـ «من» لتضمينه معنی الإبعاد؛ أو المفعول محذوفٌ. و «من» بيانيّهٌ؛ أو زائدهٌ(۲)-(۳).

و «الإلحاد» فی الأصل هو العـدول و الميل عن الشـیء، و من ثمّ يسـمّی الملحد ملحداً ـ لأنّه من الحقّ إلی جانبٍ، ثمّ قيل: ألحد الرجل فی الدين: إذا طعن فيه، كأنّه عدل عنه ـ(۴)>.

و المراد به هنا: من ينكر الصانع، أو من اعتقده اثنين ـ كالثنويّه القائلين بإلآهين اثنين(۵) ـ . <و هو يشمل الإلحاد فی الذات و الصفات و الأفعال ـ علی ما ذكرنا(۶) ـ و فی الأسماء؛

فالإلحاد فی الذات يشمل القول بالشريک؛

و فی الصفات يشمل القول بزيادتها(۷)؛

ص : ۴۵۳

۱- ۱. كريمتان ۲۵۵ البقره / ۲ آل عمران.

۲- ۲. المصدر: ـ أو زائده.

۳- ۳. و انظر: «نور الأنوار» ص ۲۳، «الفرائد الطريفه» ص ۱۴۷.

۴- ۴. قارن: «رياض السالكين» ج ۱ ص ۳۲۵.

۵- ۵. عقد الشهرستانی فصلاً حافلاً من كتابه لبيان مذاهب الثنويّه و فرقهم، راجع: «الملل و النحل» ج ۱ ص ۲۲۴.

۶- ۶. المصدر: ـ علی ما ذكرنا.

۷- ۷. المصدر: + علی الذات.

و فی الأفعال نسبه أفعاله إلی غیره و أفعال غیره إلیه.

و أمّا الإلحاد فی الأسماء فقد أشار إلیه _ تعالی _ بقوله: «وَ ذَرُوا الَّذِینَ یُلْحِدُونَ فِی أَسمَائِهِ»(۱)، أی: یسمّونه بما لاتوقیف فیه، أو بما یوهم معنیً فاسداً _ کقولهم: یا أبا المکارم!، یا أبیض الوجه ! _ ، أو إنکارهم ما سمّی به نفسه _ کقولهم: ما نعرف إلاّ رحمن الیمامه! _ ، أو إطلاقها علی الأصنام و اشتقاق اسمائها منها _ کاللات [من اللّه(۲)]و العُزّی من العزیز _ .

و «الشکّ»: خلاف الیقین(۳)>.

و قوله: «فی أمره»: متعلّقٌ بکلٍّ من الشکّ و الإلحاد _ علی سبیل التنازع _ . و إنّما اکتفی بالأمر، لأنّ النهی عن الشیء أمرٌ بضدّه؛ أو من باب الإکتفاء بالفرد الکامل من حیث انّ متعلّق الأمر وجودیٌّ؛ أو من حیث انّ أکمل أفراد التکالیف الأفعال دون التروک؛ أو متعلّقٌ بالاجتناب.

و المراد ب_ «الأمر»: الشأن و الحال؛ و المآل واحدٌ، فانّ من عدل عن اللّه أو شکّ فیه أو فی شیءٍ من صفاته و آثاره یصدق علیه انّه شکّ فی شیءٍ من أوامره و نواهیه.

و قد یطلق الأمر عند الحکماء علی الذات المقدّسه، فیقولون: هو الأمر المحض الّذی لایُعلّل؛

و علی العقول المجرّده _ کما مرّ سابقاً _ . فالمعنی علی الأوّل: الحمد للّه علی الّذی جنّبنا عنه، أی: أمرنا بالإجتناب عنه _ علی أن یکون «ما» موصولهً و عائده محذوفاً _ ؛

و علی الثانی _ و هو ما ألهمنی اللّه فی حلّه _ : الحمد للّه علی شیءٍ جنّبنا فی أمره _ المدلول علیه بقوله: «کن» _ عن الإلحاد و الشکّ. و هو الفطره الذاتیّه الّتی لکلّ موجودٍ من الموجودات، لقوله _ تعالی _ : «فِطرَتَ اللَّهِ الَّتِی فَطَرَ النَّاسَ عَلَیهَا»(۴)، و قوله _ صلّی اللّه

ص : ۴۵۴

۱- ۱. کریمه ۱۸۰ الأعراف.

۲- ۲. اللفظه زیادهٌ من المصدر، و هی لابدّ منها.

۳- ۳. قارن: «نور الأنوار» ص ۲۳.

۴- ۴. کریمه ۳۰ الروم.

علیه و آله و سلّم ــ : «کلّ مولودٍ یولد علی الفطره فأبواه یهوّدانه و ینصّرانه و یمجّسانه»(۱)، لأنّ الأمر قد یطلق أیضاً علی ما یرادف معنی الحکم الإنشائیّ و الأمر التکوینیّ. فان الأمر من اللّه ــ کباقی أقسام کلامه ــ علی ضربین:

أحدهما: ما هو بمعنی التکوین و الإنشاء المطلق؛

و الثانی: ما هو بمعنی طلب الفعل من العبد ــ و هو الأمر التشریعیّ ــ .

و من قبیل الأوّل:«یَا نَارُ کُونِی بَردا وَ سَلَاما عَلَی إِبرَاهِیمَ»(۲)،«کُونُوا قِرَدَهً خَاسِئِینَ»(۳)، «کُونُوا حِجَارَهً»(۴)؛

و من قبیل الثانی قوله ــ سبحانه ــ : «کُونُوا قَوَّامِینَ بِالْقِسْطِ»(۵). و المخاطب بالأمر التکوینیّ و الخطاب الإیجادیّ لایکون إلاّ ذوات المهیّات المجعوله المستعدّه لسماع قول الحقّ بآذانهم السمعیّه الواعیه المطیعه لأذان الحقّ و إذنه لهم و ندائه علیهم بالدخول فی دار الوجود، فسمعوا نداء الحقّ بقوله: «کُنْ»(۶) و أطاعوا أمره «وَ قَالُوا سَمِعنَا وَ أَطَعنَا»(۷) و دخلوا فی دار رحمته و بلده وجوده و نعمته ــ کما قال تعالی مخاطباً للسموات و الأرض: «ائْتِیَا طَوعاً أَو کَرْهاً قَالَتَا أَتَینَا طَائِعِینَ»(۸).

و أمّا المخاطب بالأمر التشریعیّ و الخطاب التکلیفیّ فلایکون إلاّ ضرباً من النفوس الإنسانیّه حین وجودها العنصریّ و کونها الدنیاویّ. و فی الأمر الأوّل لامجال للعصیان ــ لأنّه الدین الفطریّ الإلآهیّ الّذی یستحیل التمرّد عنه و المعصیه فیه، و بهذا جرت سنّه اللّه الّتی لا تبدیل لها ــ ؛ و أمّا الأمر الّذی أمر به عباده علی ألسنه رسله و ألواح کتبه، فمنهم من

۱- ۱. راجع: «عوالی اللئالی» ج ۱ ص ۳۵ الحدیث ۱۸، «متشابه القرآن» ج ۱ ص ۱۵۱.

۲- ۲. کریمه ۶۹ الأنبیاء.

۳- ۳. کریمتان ۶۵ البقره / ۱۶۶ الأعراف.

۴- ۴. کریمه ۵۰ الإسراء.

۵- ۵. کریمه ۱۳۵ النساء.

۶- ۶. تکرّرت هذه الکریمه فی القرآن الکریم أکثر من عشر مرّات، فانظر کنموذجٍ: کریمه ۱۱۷ البقره.

۷- ۷. کریمه ۲۸۵ البقره.

۸- ۸. کریمه ۱۱ فصّلت.

أطاع و منهم من عصى.

حَمْداً نُعَمَّرُ بِهِ فِيمَنْ حَمِدَهُ مِنْ خَلْقِهِ

<«حمـداً» : مفعولٌ مطلقٌ، و عامله إمّا قوله: «الحمد للّه» ــ باعتبار كونه مصدراً ، أو باعتبار تضـمّنه معنى الفعل ــ ، أو فعلٌ مقدّرٌ يدلّ عليه المصدر. و قس عليه ما يأتى من نظائره.

و «نعمّر» ــ بـالعين المهمله ــ : إمّـا من «عمر يعمر» ــ من باب تعب ــ يتعـدّى بنفسه، و إمّا من «نُعَمّر» ــ بضم النون و فتـح العين مهملةً و تشديد الميم المفتوحه ــ على ما فى النسـخه المشـهوره(۱)>. و على أىّ تقـديرٍ فهو العمر. و المعنى: حمـداً هو العمر و الحياه نعمر و نحيى به فيمن حمده من موجوداته، إذا كان «الخلق» بمعنى الإيجاد ــ على ما سبق ــ .

تفصـيل هذا الإجمال: ان جميع الأشياء ــ كما مرّ ــ يسبّحونه و يحمّدونه بنحو وجودها الفطرىّ، فنحو وجود كلّ شىءٍ هو حمده و عمره.

فان قلت: فعلى هذا لا اختصاص به ــ عليه السلام ــ ؛

قلت: قد قلنا لك فيما سبق انّ العلم بالعلم و المعرفه بالمعرفه هو الكمال الأشرف الأعلى التامّ، و هو حاصلٌ للإمام ــ عليه السلام ، لأنّه الإنسان الكامل ــ ، فوجوده وجود الكلّ و كلّ الوجودات ينطوى فيه.

أو المعنى: انّ الحمد يسرى من باطنه إلى ظاهره فيصـير نحو وجوده الكونىّ التجدّدىّ عين الحمد يعمر به، فلذا عدل إلى الجمله الفعليّه لـدلالتها على التجـدّد و الحـدوث. هـذا إذا كان «الخلق» بمعنى عالَم الخلق مقابل الأمر ــ على ما هو اصطلاح الحكماء ، كما مرّ ــ .

أو المعنى: نصير معمّرين و نعيش طويلًا بسبب ذلك الحمد فى جمله الحامدين من خلقه.

و قيل: يعمر: من العماره؛

۱– ۱. قارن: «رياض السالكين» ج ۱ ص ۳۲۷.

و هو غلطٌ، فانّ استعمال التعمير فی العماره استعمالٌ عامیٌّ لم یرد فی اللغه.

و فی نسخه ابن ادریس: «یغمر به من حمده» _ بالیاء التحتانیّه و الغین المعجمه(۱) _ بمعنی: الستر _ یقال: ستر ستراً، وزناً و معنیً _ . فالضمیر المستتر فی یغمر راجعٌ إلی اللّه _ تعالی _ ، و المعنی: یستر به من حمده.

<و فی بعض النسخ: «نَغْمُرُ» _ بالنون و الغین المعجمه أیضاً _ علی صیغه المتکلّم _ بوزن ننصر _ ، أی: نغمس بهذا الحمد فیما بین الحامدین(۲)>.

وَ نَسْبِقُ بِهِ مَنْ سَبَقَ إِلَی رِضَاهُ وَ عَفوِهِ

«سبق» _ من باب ضرب و قتل _ : تقدّم.

و «الرضاء» فی الإنسان حالهٌ نفسانیّهٌ توجب تغیّرها و انبساطها لإیصال النفع إلی الغیر و الإنقیاد لحکمه. و هو عند العرفاء أفضل مقامات الدین و أعلی منازل المقرّبین(۳). و عرفوه بـ : «انّه ترک الإعتراض و الإنکار لأفعال العزیز الجبّار ظاهراً و باطناً ، قولاً و فعلاً» . و هو من ثمرات المحبّه، إذ المحبّ یستحسن ما یفعله المحبوب. و صاحب الرضا یستوی لدیه الحالات کلّها _ نحو البقاء و الفناء و التعب و الراحه و الفقر و الغناء _ . نقل عن بعض الأکابر انّه لم یقل لشیءٍ کان: لیته لم یکن!، و لا لشیء لم یکن: لیته کان!.

و الآیات و الأخبار فی مدحه ممّا لاتحصی؛ قال اللّه _ تعالی _ : «لِکَیلاَ تَأْسَوا عَلَی مَا

ص : ۴۵۷

۱- ۱. کما حکاه المحقّق الجزائری و العلاّمه المدنی، راجع: «نور الأنوار» ص ۲۳، «ریاض السالکین» ج ۱ ص ۳۲۷.
۲- ۲. قارن: «نور الأنوار» ص ۲۳. و هی علی ما حکاه المحقّق المجلسی نسخه الکفعمی، راجع: «الفرائد الطریفه» ص ۱۴۸.
۳- ۳. فی العباره نوعٌ من المبالغه و إن کان الرضا من المقامات السامیه، فانظر: «لطائف الإعلام» ص ۲۹۶، «الرساله القشیریّه» ص ۲۹۷، «شرح العارف الکاشانی علی منازل السائرین» ص ۳۰۴.

فَاتَکَمْ وَ لاَتَفرَحُوا بِمَا آتَاکُمْ»(۱)، ففی هذه الآیه إشارهٌ إلی أربعه أشیاء:

أحدها: حسن الخلق، لأنّ مَن استوی عنده وجود الدنیا و عدمها لایحسد و لایعادی و لایشاحّ، لأنّ جمیعها من أسباب سوء الخلق و هی من نتائج النقص و الخسّه؛

و ثانیها: استحقار الدنیا و أهلها إذا لم یفرح بوجودها و لم یحزن بعدمها، و إلیه أشار _ علیه السلام _ بقوله: «لایفقه الرجل کلّ الفقه حتّی یری الناس أمثال الأباعر»(۲) _ یعنی: لایعبأ بوجودهم و لایغیّره ذلک کما لایغیّر بوجود بعیرٍ عنده! _ ؛

و ثالثها: تعظیم الآخره لما سأل اللّه فیها من الثواب الدائم الخالص من الشوائب، لأنّه لمّا یأس من وجدان اللذّه و النعیم من الدنیا توجّه إلی طلبها فی الآخره. و أهل الدنیا بعکس ذلک، لأنّهم لمّا یئسوا من الآخره و لذّاتها و نعیمها انکبّوا علی الدنیا و اطمأنّوا بها و یئسوا من الآخره _ کما یئس الکفّار من أصحاب القبور! _ ؛

و رابعها: الإفتخار بالحقّ و التسبّب به دون أسباب الدنیا. و یروی انّ علیّ بن الحسین _ علیه السلام _ جاء رجلٌ عنده فقال: «ما الزهد؟

قال: الزهد عشره أجزاء(۳)، فأعلی درجه الزهد أدنی درجه الورع، و أعلی درجه الورع أدنی درجه الیقین، و أعلی درجه الیقین أدنی درجه الرضا(۴)؛ و انّ الزهد کلّه(۵) فی آیهٍ واحدهٍ(۶) من کتاب اللّه:«لِکَیلاَ تَأْسَواْ عَلَی مَا فَاتَکُمْ وَ لاَتَفرَحُوا بِمَا آتَاکُمْ»(۷)-(۸). و قال

۱- ۱. کریمه ۲۳ الحدید.

۲- ۲. راجع: «بحار الأنوار» ج ۶۹ ص ۳۰۴. و انظر: «أعلام الدین» ص ۱۹۶، «الأمالی» _ للطوسی _ ص ۵۳۳ الحدیث ۱۱۶۲، «عدّه الداعی» ص ۲۱۸، مع اختلافٍ یسیرٍ فی بعض الألفاظ.

۳- ۳. المصدر: أشیاء.

۴- ۴. المصدر: + ألا.

۵- ۵. المصدر: _ کلّه.

۶- ۶. المصدر: _ واحده.

۷- ۷. کریمه ۲۳ الحدید.

۸- ۸. راجع: «الکافی» ج ۲ ص ۱۲۸ ح ۴، «بحار الأنوار» ج ۷۰ ص ۵۰، «مجموعه ورّام» ج ۲ ص ۱۹۱.

النبیّ _ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم _ لطائفهٍ: «ما أنتم؟

فقالوا: مؤمنون!

فقال: و ما علامه إیمانکم؟

فقالوا: نصبر عند(1) البلاء و نشکر عند الرخاء و نرضی بمواقع القضاء،

فقال: حکماءٌ علماءٌ کادوا أن تکونوا(2) أنبیاء!»(3). و قال: «إذا أحبّ اللّه عبداً ابتلاه، و إن(4) صبر اجتباه، و إن رضی اصطفاه»(5)؛ و قال الصادق _ علیه السلام _ : «أعلم الناس باللّه أرضاهم بقضائه»(6)؛ و فی الخبر انّ موسی _ علیه السلام _ سأل ربّه أن یدلّه علی ما فیه رضاه؟

فقال _ تعالی _ : «انّ رضای فی رضاک بقضائی»(7).

و بهذا المضمون أخبارٌ کثیرهٌ. هذا من فوائد الرضا.

و من أعظمها «وَ رِضوَانٌ مِنَ اللَّهِ أَکبَرُ»(8). و ورد ذلک فی تفسیر:«وَ لَدَینَا مَزِیدٌ»(9) یقول اللّه _ تعالی _ : «إنّی عنکم راضٍ»(10)؛ و هو أفضل من النعیم و الهدیّه و التسلیم. و لهذا

1- 1. المصدر: علی.

2- 2. المصدر: کادوا من فقههم أن یکونوا.

3- 3. راجع: «مجموعه ورّام» ج 1 ص 229.

4- 4. المصدر: فان.

5- 5. راجع: «مستدرک الوسائل» ج 2 ص 427 الحدیث 2368. و انظر أیضاً: «بحار الأنوار» ج 79 ص 142.

6- 6. لم أعثر علیه منسوبا إلی مولانا الصادق. و انظر: «غرر الحکم و درر الکلم» ص 103 الرقم 1811.

7- 7. راجع: «مستدرک الوسائل» ج 1 ص 412 الحدیث 2330، «بحار الأنوار» ج 13 ص 358 ، «مسکّن الفؤاد» ص 85.

8- 8. کریمه 72 التوبه.

9- 9. کریمه 35 قآ.

10- 10. لم أعثر علیه فی التفاسیر، فراجع: «البرهان» ج 4 ص 228، «التبیان» ج 5 ص 258، «تفسیر القرطبی» ج 8 ص 204، «الدرّ المنثور» ج 3 ص 257، «التفسیر الکبیر» ج 16 ص 132، و غیرها من التفاسیر.

سمّی بوّاب الجنّه ب_ «الرضوان».

و قیل: «الرضا بالقضاء باب اللّه الأعظم»؛

و الرضا فی اللّه _ تعالی _ قیل: عبارهٌ عن ثوابه، کما روی عن الصادق _ علیه السلام _ : «رضاه ثوابه و سخطه عقابه»(۱)؛

و قیل: «رضاه إراده الثواب، و سخطته إراده العقاب».

و قال الشیخ المیثم فی شرح النهج: «رضاه _ تعالی _ عن العبد یعود إلی علمه بموافقته لأمره و طاعته، و غضبه یعود إلی علمه بمخالفه أوامره و عدم طاعته له»(۲). و علی ما قلنا رضاء اللّه من العبد حبّه له، و هو سببٌ لدوام النظر و التجلّی، بل رضاء اللّه من العبد و رضاء العبد من اللّه متلازمان _ کما قال تعالی : «رَضِیَ اللَّهُ عَنهُمْ وَ رَضُوا عَنهُ»(۳)، «یُحِبُّهُمْ وَ یُحِبُّونَهُ»(۴).

و أنکر بعض الناس تحقّق الرضا فی أنواع البلاء و ما یخالف الهوی، و جعل الممکن فیها الصبر. و هو _ کما قیل _ فی ناحیهٍ من إنکار المحبّه!، فانّ حبّ المخلوق قد یستغرق الهمّ بحیث یبطل إحساس الألم فتصیبه الجراحات و لایحسّ بألمها، بل الطالب المسارع فی شغلٍ قد یعدو فتصیبه جراحهٌ من شوکٍ یدخل فی رجله و نحوه و لایشعر به. و قد حکی اللّه _ تعالی _ عن النسوه اللاتی قطّعن أیدیهنّ ما هو أعظم!. و حکایات العشّاق مشهورهٌ مسطورهٌ نظماً و نثراً(۵)، و حبّ اللّه _ سبحانه _ أعظم الحبّ و شغل القلب به من أعظم

۱- ۱. لم أعثر علیه. و هناک: «غضب اللّه عقابه و رضاه ثوابه»، راجع: «التوحید» ص ۱۷۰ الحدیث ۴، «روضه الواعظین» ج ۱ ص ۳۵، «متشابه القرآن» ج ۱ ص ۸۸. و أیضاً: «رضاه ثوابه و غضبه عقابه»، راجع: «فلاح السائل» ص ۱۱۶.

۲- ۲. و انظر: «ریاض السالکین» ج ۱ ص ۳۲۸.

۳- ۳. کریمات ۱۱۹ المائده / ۱۰۰ التوبه / ۲۲ المجادله / ۸ البیّنه.

۴- ۴. کریمه ۵۴ المائده.

۵- ۵. و من أروع المدوّنات فی حکایات العشّاق هو کتاب «مصارع العشاق»، و کتاب «تزیین الأسواق بتفصیل أشواق العشّاق»، و هما حافلان بما یفی بغرض المصنّف.

المشاغل؛ فلایقاس بجماله جمالٌ و کلّ جمالٍ من آثار جماله و مظاهر قدرته و جلاله؛ فأیّ بُعدٍ فی أن تدهش به عقول ذوی العقول فلایحسّون بما جری علیهم من المصائب فی الآلآم؟!.

و ربما لم یبلغ المحبّ هذا المبلغ فیحسّ بالألم لکن یرضی به و یرغب إلیه بعقله دون طبعه _ کالّذی یفصد أو یحتجم بارادته ترجیحاً للنفع المتوقّع علی الألم العاجل أو لرضاء محبوبه علی رضاه، فیسعف مأموله و ینجح مطلوبه و مسؤوله. فاذا حصلت هذه المراتب فی المحبّه الضعیفه الحاصله للمخلوقین فیما بینهم، فأولی بحصولها فی محبّه اللّه _ سبحانه _ »؛ انتهی کلامه.

هذه هی المرتبه الضعیفه من المحبّه _ کما قلناه لک فیما سلف _ ؛

و المرتبه القویّه أن لایکون للعبد عینٌ و لا أثرٌ _ کما مرّ، فتذکّر _ . قال بعض العرفاء: «الرضا یکون علی قدر قوّه العلم و الرسوح فی المعرفه، فکلّ من قوی علمه کان من الراضین فی معرفته و یکون أقوی فی حاله بقوّه علمه» ؛

<و قال بعض المحقّقین: «لرضاه _ تعالی _ مراتب:

فمنها: رضیً أزلیّ هو عین ذاته لا یقابله سخطٌ و لایمازجه شوبٌ، و هو کونه بحیث تصدر عنه الأشیاء موافقةً لعلمه بها علی أفضل وجهٍ و أتمّه؛

و منها: ملکٌ مقدّسٌ روحانیٌّ هو رضوان اللّه بلافعلٍ، إذ وجوده عین الرضا من اللّه _ سبحانه _ ، و کذا کلّ جوهرٍ عقلیٍّ لایشوبه شرٌّ و معصیهٌ إذا کان فعله طاعهً للّه؛

و منها: ثواب اللّه و الجنّه، و یقابله سخطه و النار».

و «العفو» عبارهٌ عن محو الذنوب(۱)>. و للذنوب مراتب کثیرهٍ:

ذنوبٌ ظاهرهٌ من الأفعال السیّئه، و توبه العوامّ عنها؛

و ذنوبٌ باطنهٌ من الأخلاق الذمیمه، و توبه الصالحین عنها؛

ص : ۴۶۱

۱- ۱. قارن: «ریاض السالکین» ج ۱ ص ۳۲۸.

و ذنوب الريبه من الخطرات القلبيّه، و توبه المتّقين عنها؛

و ذنوب المقام و المرتبه من الدرجات القربيّه، و توبه العارفين عنها، و هو لانهايه لها؛

و ذنوب الوجود و الذاتيه، و توبه المحبّين عنها، لأنّ ذنوبهم عندهم كونهم؛

إذا قلت ما اذنبتم قالوا مجيبين حياتك ذنب لا يقاس بها ذنب(۱)

فلا أحد أكثر توبةً من الأحباب.

إذا عرفت هـذا فـالعفو أيضـاً له مراتب كثيرةٍ، فالعفو الّـذى هو بازاء ذنوب المحبّين هو أعلى مرتبه العفو. و هو فوق مرتبه الرضا، لأنّه فرع بقاء الإنّيّه بخلاف العفو فى هذه المرتبه.

إذا علمت ما قلناه لك فلاتصغ إلى قول الفاضل الشارح: «و إنّما بـدأ بالرضا ــ مع ان حصوله بعـد العفو ــ اهتماماً بشأنه و تنويهاً بمقامه ــ فانّ العرب قـد تبـدأ بالشـىء و المقدّم غيره لنكتةٍ مّا ــ ، و إلاّ فالمقام يقتضـى الترقّى من الأدنى إلى الأعلى ــ كما قال تعالى : «وَ سَارِعُوا إِلَى مَغفِرَه مِن رَبِّكُم وَ جَنَّه»(۲) ــ . و على ذلك ما يُحكى: انّ رجلاً غضب على غلامٍ له، فاستشفع الغلام إلى سيّده انساناً فشفّعه، فأخذ الغلام يغفر فى التراب خدّه و سقى الأرض دمعه!؛ فقال الشفيع: و لم ذلك كلّهٍ و قد عفا عنك؟!

فقال السيّد: انّه يطلب الرضا و ليس ذلك إليه، فانّما يبكى لأجله!.

أو للتنبيه على أنّ عفوه ــ جلّ شأنه ــ ليس كعفو غيره ــ الّـذى هو عبارةٌ عن محو الـذنب فقط ــ حتّى يكون رضاه ــ الّـذى هو عبـارةٌ عن ثوابه ــ بعـده. بل عفوه أبلغ من رضاه، لأنّ رضاه ثوابه و الثواب هو النفع المسـتحقّ، و أمّا عفوه فيتضـمّن النفع من غير اسـتحقاقٍ، لأنّه كريم العفو. و معنى كرم عفوه تبـديل السـيّئه حسـنةً ، كما ورد فى الحـديث إن جبرئيل ــ عليه السـلام ــ سـمع ابراهيم ــ خليل الرحمن، صلوات اللّه عليه ــ يقول: «يا كريم العفو!

۱- ۱. كـذا فى النسـختين، و الصـحيح الموجود فى المصـادر هو: وَ إِنْ قُلتُ مَـا أَذنَبتُ قَالَتْ مُجِيبَةً حَيَاتُكَ ذَنبٌ لاَيُقَاسُ بِهِ ذَنبُ راجع: «مصباح الأنس» ص ۶۹۳. و لتفصيل حكايه البيت راجع: «وفيات الأعيان» ج ۱ ص ۳۷۴.

۲- ۲. كريمه ۱۳۳ آل عمران.

فقال له: أ و تدری يا ــ ابراهيم ــ ما كرم عفوه؟

قال: لا، يا جبرئيل،

قال: إن عفا عن السيّئه كتبها حسنةً!»(۱)؛ و يـدلّ عليه قوله ــ تعـالى ــ : «إِلاَّـ مَنْ تَـابَ وَ آمَنَ وَ عَمِلَ صَالِحاً فَأُولَئِكَ يُبَدِّلُ اللَّهُ سَيِّئَاتِهِمْ حَسَنَاتٍ وَ كَانَ اللَّهُ غَفُوراً رَحِيماً»(۲). هذا على تفسير الرضا بالثواب أو جعله من باب التتميم لا الترقّی، كأنّه قال: إن لم نسبق به من سبق إلی رضاه فمن سبق إلی عفوه. و يناسبه ما فی الدعاء: «إن لم ترض عنّی فاعف عنّی و قد يعفو السيّد عن عبده و ليس براضٍ عنه»(۳)، و اللّه اعلم(۴)؛ انتهی كلامه.

أقول: علی فرض تسليم مـا ذكره يمكن توجيهه بـأنّ المقصود جميع مراتب الرضا من أولاها ــ الّتی هی عين ذاته ــ إلی أخراها ــ الّتی هی ثواب اللّه و الجنّه ــ ؛ أو المقصود: من سبق إلی هذا المقام الرفيع فضلاً عن عفوه الّذی هو المقام الضعيف.

فان قلت: من جمله السابقين الأنبياء سيّما الخاتم و الأئمّه قبله ــ عليهم السلام ــ ، فكيف المعنی؟

قلت: بعـد فنـاء الأنـيّه كلّهم سواءٌ، و قبله بحسب اختلاـف المقامات تختلف مقاماتهم، فكأنّه ــ عليه السـلام ــ فی مقامٍ و هم فی مقامٍ آخر؛ فتأمّل تفهم!.

و قيل فی الجواب: هذا من قبيل الإنشاء لا الإخبار، أو يقصد الداعی فی أمثاله فی الرتبه.

حَمْداً يُضِیءُ لَنَا بِهِ ظُلُمَاتِ الْبَرْزَخِ.

يقال: «أضاء الصبح اضاءةً»: أنار و أشرق، و الاسم: الضياء؛ قال الجوهری: «الإضاءَه

۱- ۱. لم أعثر عليه فی مصادرنا الروائيّه.

۲- ۲. كريمه ۷۰ الفرقان.

۳- ۳. لم أعثر عليه. و قريب منه: «إن لم ترض عنّی فاعف عنّی فقد لايرضی المولی عن عبده ثمّ يعفو عنه»، راجع: «بحار الأنوار» ج ۹۷ ص ۴۲۳. و أيضاً: «إن لم ترض عنّی فاعف عنّی فقد يعفو المولی عن عبده و هو غير راضٍ عنه»، راجع: «فلاح السائل» ص ۱۱۵.

۴- ۴. انظر: «رياض السالكين» ج ۱ ص ۳۲۸.

تتعدّی و لا تتعدّی»(۱). <و لذا کان فی النسخ رفع «الظلمات» ، و یجوز نصبها علی أنّ الفاعل هو اللّه ــ تعالی ــ(۲)>.

و الضیاء و النور مترادفان لغهً. و قد یفرّق بینهما بأنّ الضوء ما کان من ذات الشیء المضیء، و النور ما کان مستفادّاً من غیره.

قیل: و علیه جری قوله ــ تعالی ــ : «وَ جَعَلَ الشَّمسَ ضِیَاءً وَ القَمَرَ نُورا»(۳).

و قد یفرّق: بأن النور أعمّ من الضوء؛ قال بعض العرفاء فی تفسیر هذه الآیه: «أی: جعل شمس الروح ضیاءً یستنیر بها قمر القلب، کما قال: و القمر نوراً»(۴). و توضیحه: انّ اللّه خلق الروح ضیاءً کالشمس، و خلق القلب قابلاًـ للضیاء کالقمر، و خلق النفس ظلمانیّهً کالارض؛ فمهما وقع قمر القلب فی مواجهه شمس الروح یتنوّر بضیائها، و مهما وقع فی مقابله أرض النفس ینعکس فیه ظلمتها.

و النور عند الجمهور من المتکلّمین موضوعٌ للعرض الّذی یقوم بالأجسام، و لابقاء له زمانین؛ و عند الإشراقیّین و مَن تبعهم ــ کالشیخ شهاب الدین ــ هو الظاهر لذاته و المظهر لغیره(۵). و ما حقیقته الظهور لابدّ و أن یکون بسیطاً لاترکیب فیه، إذ لو کان ذاماهیّهٍ مرکّبهٍ من جزئین لکانا:

إمّا نورین؛

ص : ۴۶۴

۱- ۱. قال: «أضاءت ... و أضاءته أیضاً یتعدّی و لا یتعدی» راجع: «صحاح اللغه» ج ۱ ص ۶۰ القائمه ۲.

۲- ۲. قارن: «نور الأنوار» ص ۲۳.

۳- ۳. کریمه ۵ یونس.

۴- ۴. قال الشیخ کمال الدین عبدالرزاق الکاشانی: «هو الّذی جعل شمس الروح ضیاء الوجود و قمر القلب نوره»، راجع: «تأویلات القرآن الکریم» ج ۱ ص ۵۲۲.

۵- ۵. کما قال العلاّمه الشیرازی فی شرح قول الشیخ الشهید: «إن کان فی الوجود ما لایحتاج إلی تعریفه و شرحه فهو الظاهر»: «و نعنی به الجلی فی نفسه المظهر لغیره»، راجع: «شرح حکمه الإشراق» ص ۲۸۳ السطر ۱۳.

أو ظلمتين؛

أو أحدهما ظلمةً و الآخر نوراً؛

فإن كان الأوّل: ففى أحد الجزئين كفايةٌ فى تحقّق مهيّته، فلم يكن مهيّته مركّبةً و قد فرضت مركّبةً، هذا خلفٌ!؛

و إن كان الثانى: فالعقل الصريح شاهدٌ بامتناع حصول حقيقه النور المحض من الظلمات؛

و إن كان الثالث: فيلزم حصول الواحد الطبيعىّ من أمرين بينهما غايه الخلاف، و كيف يجوز تألّف مهيّةٍ وحدانيّةٍ من ظلمةٍ محضةٍ و نورٍ محضٍ؟!، إذ لا واسطه بين النور و الظلمه، لأنّها ليست إلّا عدم النور مطلقاً ــ كما هو التحقيق ــ .

و إذا بطل التالى بأقسامه بطل المقدّم.

فثبت انّ النور حقيقةٌ بسيطةٌ لاجنس لها و لا فصل و لا مادّه لها و لاصوره، فلاحدّ له. بل لامعرّف له مطلقا، لأنّ الكاشف للشىء لابدّ أن يكون أظهر منه، و لا أظهر ممّا حقيقته الظهور. و ربّما يكون شدّه ظهوره سبب خفائه ــ كما ذكرناه لك فى الوجود ــ ، بل هو الوجود. و الوجود عند أكابر الصوفيّه أيضاً عبارةٌ عن هذا المعنى، و هو من أسماء اللّه ــ تعالى ــ و منوّر الأنوار و مظهر الحقائق و موجد الأشياء؛ فبطل قول المتكلّمين: انّه عرضٌ لا بقاء له زمانين ــ الّذى من الحوادث الناقصه الوجود ــ ؛ فتبصّر(1)!.

و «الباء» فى «به» للسببيّه، أو للآله.

و «الظلمات» جمع: ظلمه. و هى عدم الضوء عمّا من شأنه أن يكون مضيئاً. و قيل: «هيئةٌ مضادّةٌ للنور» . و فى النسخ المشهوره تضىء ــ مضبوطاً بضمّ التاء المثنّاه من فوقٍ(2) ــ ».

و رفع «ظلمات» على أنّه فاعلٌ، فيكون من «أضاء» ــ اللازم ــ ؛ و بضمّ الياء المثنّاه من

ص : ۴۶۵

۱- ۱. لبيان أقوال الإشراقيّين و الصوفيّه و المتكلّمين فى النور راجع: «تفسير القرآن الكريم» ــ لصدر المتألّهين ــ ج ۴ ص ۳۴۸.

۲- ۲. كذا فى النسختين، و هو خلاف الوجدان. و الظاهر انّه اقتباسٌ من قول المحقّق المجلسى حيث قال: «و فى بعض النسخ المصحّحه تضىء بالتاء»، راجع: «الفرائد الطريفه» ص ۱۵۲.

تحتٍ و نصب «ظلماتٍ» ــ بالكسر نيابةً عن الفتحه ــ على أنّه مفعولٌ، و الفاعل ضميرٌ مستترٌ فى «يضىء» راجعٌ إلى اللّه ــ سبحانه ــ ، فيكون من «أضاء» المتعدّى.

و «البرزح» لغةً: هو الحاجز بين الشيئين، و كلّ فصلٍ بين شيئين فهو برزخٌ. و قيل: «البرزخ عبارةٌ عن أمرٍ فاصلٍ بين أمرين لايكون متطرّفاً ابداً ــ كالخطّ الفاصل بين الظلّ و الشمس، و كقوله تعالى : «مَرَجَ البَحرَينِ يَلتَقِيَانِ * بَينَهُمَا بَرزَخٌ لَايَبغِيَانِ»(١)، أى: لايختلط أحدهما بالآخر. و إن عجز الحسّ عن الفصل بينهما و العقل يقضى أنّ بينهما حاجزاً يفصل بينهما، فذلك الحاجز المعقول هو البرزخ؛ فان أدرك بالحسّ فهو أحد الأمرين، و ما هو ببرزخٍ»(٢).

<و الدائر على ألسنه الأصحاب ــ أخذاً من القرآن و متواتر الأخبار ــ : إطلاقه على ما بين الدنيا و الآخره عن وقت الموت إلى البعث(٣)>، فمن مات دخل البرزخ كما قال ــ تعالى ــ : «وَ مِن وَرَائِهِم بَرْزَخٌ»(۴) أى: حاجزٌ، «مِن بَينِ أَيْدِيهِم»(۵) أى: بين الموت و البعث.

و قيل: «الإمهال إلى يوم القيامه، و هو القبر»(۶)؛ قال الصادق ــ عليه السلام ــ : «البرزخ القبر»(٧)؛

و قال بعضهم: «إن الإنسان إذا قطع العلاقه عن هذا الهيكل المحسوس بالموت الطبيعىّ

ص : ۴۶۶

١- ١. كريمتان ٢٠ / ١٩ الرحمن.

٢- ٢. هذا هو قول ابن عربى، راجع: «الفتوحات المكّيه» ج ١ ص ٣٠۴ السطر ١۶.

٣- ٣. قارن: «شرح الصحيفه» ص ٨۴؛ «نور الأنوار» ص ٢٣. و انظر: «الفرائد الطريفه» ص ١۵٢.

۴- ۴. كريمه ١٠٠ المؤمنون.

۵- ۵. كريمات ١٧ الأعراف / ٩ يآس / ١۴ فصّلت. فانظر الآيات، فانّ بين معناها فى القرآن الكريم و بين ما استفاده المصنّف منها بونٌ بعيد، و قد خفى علىّ وجه العلاقه بينهما.

۶- ۶. كما حكاه المحقّق المجلسى، راجع: «بحار الأنوار» ج ۶ ص ٢١١.

٧- ٧. راجع: «بحار الأنوار» ج ۶ ص ٢١٨، «تفسير القمّى» ج ١ ص ١٩.

فأوّل منزلٍ فی طریقه عالمٌ من غرائب العوالم الإلآهیّه یسمّی بـ : «عالم البرزخ»، و أخبر عنه القرآن الکریم: «وَ مِن وَرَائِهِم بَرزَخٌ » ـ الآیه ـ ؛ و سؤال منکرٍ و نکیرٍ ـ کما أخبر النبیّ و الائمّه، علیهم السلام ـ فی هذا العالم بصورهٍ جسدانیّهٍ. و من عجائب هذا العالم انّ الإنسان کلّ ما صدر عنه فی الدنیا من خیرٍ و شرٍّ یری هنالک بصورهٍ مناسبهٍ له. و غرائب هذا العالم غیر محصورهٍ، و یبقی حکم هذه النشأه إلی یوم القیامه» .

اعلم! أنّ ثبوت أحوال البرزخ فرع بقاء الأرواح، و قد أثبتناه بالأدلّه العقلیّه و النقلیّه مفصّلاً فی کتابنا الکبیر المسمّی بأنوار الحقائق؛ فلنذکر هنا نبذاً منها؛

أمّا الأدلّه العقلیّه:

فمنها: انّ حقیقه الإنسان عند الفلاسفه لیست إلّا النفس الناطقه المجرّده و البدن لیس إلّا آلهً لها فی تحصیل الکمالات الممکنه ، فعند هذه الطائفه البدن خارجٌ عن الحقیقه الإنسانیّه، فلایحتاج فی البقاء إلی البدن العنصریّ. و عند المحصّلین من الحکماء و المحقّقین من العرفاء حقیقه الإنسان لیست إلاّ مزدوجهً من النفس و البدن شبه ازدواج المادّه و الصوره و ازدواج الوجود و المهیّه، فالنفس تحتاج إلی بدنٍ مّا فی الفعل، دون الذات؛ و هو الفرق بینها و بین العقل. فإن لم یکن البدن العنصریّ فلابدّ من بدن المثالیّ، فتبقی بعد خراب البدن. و قد شبّهوا البدن العنصریّ بشبکهٍ یقتنص بها النفس المجرّده ـ الّتی هی من طیورٍ سماویّهٍ ـ فی أقفاص الأجرام الأرضیّه، فبعد وقوع الطیر النفسیّ فی الوجود بواسطه الشبکه لایحتاج فی بقائه إلی بقاء الشبکه.

دلیلٌ آخر اعتمده صاحب التلویحات و غیره من المحقّقین، و هو: انّ النفس بالفعل موجودهٌ، و لها بالفعل أن تبقی، و کلّ ما هو موجودٌ بالفعل و له بالفعل أن یبقی فلیس له بالقوّه أن یبطل إلاّ أن ترکّب ذاته من شیئین کمادّه و صوره ـ لأنّ البقاء و الزوال متنافیان، لأنّ أحدهما نوعٌ من الوجود و الآخر نوعٌ من العدم، و کذا الفعلیّه و القوّه نوعان من الوجود و العدم ـ ؛ فالنفس لو جاز علیها البطلان لزم أن یکون لها قوّه بطلانٍ و لایکون قوّه بطلانها فیها ـ لأنّها أمرٌ بسیطٌ صوریٌّ و هی بالفعل من جهه ذاتها، و لایتصوّر أن یکون شیءٌ بسیطٌ

هو بالفعل فى ذاته هو بالقوّه ــ ؛ فإذاً قوّه بطلانها ــ لو فرض ــ يجب أن يكون فى قابلٍ لها؛ ففيه قوّه وجودها و قوّه عدمها ــ كما فى حوامل الصور و الأعراض المادّيّه ــ ؛ و النفس قد علمت أنّها مجرّدهٌ ذاتاً لا قابل لذاتها و البدن قابلٌ لتصرّفاتها و تدابيرها فيه، فلايتصوّر أن يكون لها قوّه بطلانٍ أصلاً ــ لا فى ذاتها و لا فى غيرها ــ ، إنّما لها قوّه بطلان وجودها الرابطىّ كما انّ لها قوّه وجودها التعقّلىّ ــ و هى استعداد البدن بمزاجه ــ لتعلّقها به و كونها مستعملةً له حافظةً لمزاجه(١). ثمّ استعداده لقطع تعلّقها عنه و ترك استعمالها إيّاه لأجل فساد مزاجه و انحلال تركيبه و انهدام بنائه ــ كما قيل:

شعر:

جان قصد رحيل كرد گفتم كه مرو گفتا چه كنم خانه فرو مى آيد

دليل آخر هو: انّ كلّ شيءٍ يفسد بفساد شيءٍ آخر فهو متعلّقٌ به نوع تعلّقٍ ــ إذ كلّ أمرين ليس بينهما تعلّقٌ ذاتىٌّ و ارتباطٌ عقلىٌّ فلايوجب فساد أحدهما فساد الآخر ــ . و التعلّق الذاتى بين الشيئين:

إمّا بعلّيّه أحدهما؛

أو بمعلوليّه أحدهما ــ المعبّر عنها بالتقدّم و التأخّر ــ ؛

و إمّا بمعلوليّه الجميع ــ المعبّر عنها بالمعيّه و التكافؤ فى الوجود ــ ؛

فان كان البدن متقدّماً على النفس ــ أى: علّةٌ لها، و العلل أربعٌ ــ :

ص : ۴۶۸

۱- ۱. هذا تحرير كلام الشيخ الشهيد فى المطارحات حيث قال: «حجّةٌ أخرى. و هى: انّ النفس بالفعل موجودهٌ و لها بالفعل أن تبقى، و كلّ ما يبطل فلابدّ له من قوّهٍ للفناء مقارنهٍ لقوّه الثبات ، و النفس وحدانيّهٌ و هى من حيث هى بالفعل، فلايكون فى الشىء الواحد البقاء و الفناء بالفعل و قوّتا الثبات والفناء، و الأعراض و الصور لها ذلك فى محلّها و النفس لا حامل لها و إن أحذ فى النفس أمرٌ مّا كالصوره فنعمد الكلام إلى المجرّد عن المادّه الّذى هو الأصل، فلابدّ و أن تبقى»، راجع: كتاب «التلويحات» ــ المطبوع فى المجلد الأوّل من مجموعه مصنّفات شيخ اشراق ــ ص ۸۰.

فإمّا أن يكون فاعلًا للنفس معطياً لها الوجود؛

أو قابلًا لها؛

أو صورةً؛

أو غايةً؛

أمّا الأوّل فهو ممتنعٌ؛ إذ الجسم بما هو جسمٌ لايفعل فعلًا مخصوصاً ــ و إلّا لاشتركت الأجسام فى ذلك الفعل ــ، و إنّما يفعل الجسم ما يفعل بقواه لا ـ بذاته. و إذا فعل فعلاً ـ بقواه الجسمانيّه ــ أعراضا كانت أو صوراً مادّيّةً ــ فلايفعل وجود ذات قائمه بنفسها لا فى مادّةٍ و وجود جوهرٍ مطلق(۱)، فالبدن بقواه البدنيّه لايفعل جوهر النفس. كيف و كون البدن بدناً ــ أى: جسماً قابلًا لتصرّف النفس ــ إنّما هو بكونه محلاًّ لآثار النفس و الأنوار الفائضه عنها إليه؟!.

ثمّ اعلم! أنّ هذه الأدلّه موقوفةٌ على تجرّد النفس الناطقه، و البراهين عليه كثيرةٌ مذكورةٌ فى كتب الحكماء(۲)؛

فمنها ما على سبيل الإجمال، و هو: انّ القوّه الّتى هى محلّ المعقولات من الإنسان ليست جسمانيّةً، إذ كلّ ما يحلّ فيه المعقولات المطلقه من الأنواع و الأجناس ــ كالإنسانيّه و الحيوانيّه المعقولتين ــ لو انقسم بانقسام حامله إلى المتشابهات لزم كونه محسوساً لا ـ معقولاً؛ و إن انقسم إلى المختلفات يلزم أن يتقوّم من مقوّماتٍ غير متناهيةٍ مجتمعةٍ مترتّبةٍ؛ و فى الشقّين يستثنى نقيض التالى لنقيض المقدّم؛

و منها: انّا نغيب أحياناً عن أعضائنا ــ كلًّا، أو كلّ واحدٍ فى وقتٍ ــ و لانغيب عن ذاتنا، فنحن وراء الجميع؛

و أيضاً: انّ إدراك الشىء لمّا كان عبارةً عن حصول صورته للمدرِك فكلّ من أدرك ذاته

۱– ۱. كذا فى المخطوطتين.

۲– ۲. و انظر أيضاً: «الحكمه المتعاليه» ج ۸ ص ۲۶۰.

يجب أن يكون مفارقاً عن المحلّ، إذ لوكان فى محلٍ لكان صوره ذاته غير حاصلهٍ لذاته، بل لمحلّه ــ كما تقرّر فى محلّه ــ ؛

و أيضاً: انّا نـدرك ذاتنا بذاتنا ــ لأنّا لانعزب عن ذاتنا ــ ، و أمّا شعورنا بشعور ذاتنا فقد يعزب ــ إذ ليس هو نفس وجودنا ــ ، فهو كادراكنا سائر الأشياء المدركه من خارجٍ؛

و منها: انّ كلّ صورهٍ أو صفهٍ حصلت فى الجسم بسببٍ فإذا زالت عنه و بقى فارغاً عنها يحتاج فى استحصالها إلى استيناف سببٍ أو سببيّهٍ من غير أن يكون متكيّفاً بذاته، إذ ليس هذا من شأن الجسم؛ و من شأن النفس فى الصور العلميّه أن تصير بعد استحصالها من معلّمٍ أو فكرٍ مكتفيهً بذاتها فى استرجاعها، فتعالت عن أن تكون جرميّهً؛ فهى روحانيّهٌ.

و من الشواهد: انّك مع شواغلك إذا فكّرت فى آلآء اللّه أو سمعت آيهً تشير إلى الأمور الإلآهيّه و أحوال المآب، فانظر كيف يقشعرّ جلدك و يهون عليك حينئذٍ رفض البدن و قواه و حواسّه و هواه!، وذلك لأجل نورٍ قذف فى قلبك من الجنّه العاليه و انعكس أثره إلى ظاهر جلدك من جهه الباطن على عكس ماينفعل الداخل من الخارج؛ فباطنك غير ظاهرك؛

و أيضاً: إذا أردت أن تتوجّه إلى تكميل جوهرك و تفعل فعلك الخاصّ ــ من تعقّل النظريّات و اخلاص نيّهٍ فى التقرّب إلى اللّه تعالى أو امتناعٍ من مخالطه الشهوات و الوساوس المفسده ــ لم يتيسّر لك ذلك إلاّ بمجاهدهٍ تامّهٍ و مغالبهٍ بالغهٍ، فالجوهر النطقىّ مثلاً من عالمٍ آخر وقع غريباً فى دار الجسد بيد الظَلَمه و الفَسَقه و الكفره من القوى الشهويّه و الغضبيّه و الوهميّه؛

و أيضاً: كلّ من له أدنى قريحهٍ فى التحدّس و التفطّن و رجع إلى ذاته و شاهد ما فعله المتخيّله ــ الّتى هى إحدى قواه ــ فى إنشاء ماهيّات الأبعاد و الأجرام و التصرّف فى الجبال الشاهقه و الصحارى الواسعه و الأفلاك المتحرّكه و الكواكب الساكنه تارهً بالتركيب و التفصيل و تارهً بالتسكين و التحويل، يعلم بالتحدّس يقيناً انّ نفسه العلاّمه الفعّاله فى عظائم الأجرام و دقائق المعانى و كلّيّاتها ليست جسماً و جسمانيّهً.

و ليس الأمر كما ظنّ: انّ الصوره الّتى تدركها النفس إنّما هى فى عالمٍ خارجٍ عنها منفصلٍ

ثـابتٍ بتـأثير مؤثّرٍ غيرهـا، كيف و من جمله مايحضـره الإنسـان فى باطنه صورٌ مسـتهجنهٌ من قبل الـدعابات الشـيطانيّه و أضـغاث الأحلام المخـالفه لفعـل الحكيم، و انّهـا تبقى بابقـاء النفس إيّاهـا و اسـتخدامها المتخيّله فى تصويرهـا و ثبتها، فإذا عرضت عنها انعدمت و زالت؛

و من الشواهـد أيضاً: اطباق الأنبياء و الحكماء و الأولياء ــ الّـذين اتّفق الجمهور من العقلاء على فضـيلتهم و شـرفهم و زهدهم و تقواهم ــ فى تهجين حبّ الدنيا و تحسـين طلب الآخره و تقبيح مذهب الكفره الدهريّه و الملاحده من نفى الصانع و المعاد و ما يبتنى عليه ــ من عـذاب القبر و السؤال و الحسـاب و الميزان و سائر المنازل الواقعه على صـراط البرزخ إلى يوم يبعثون ــ و نفى النبوّات و الكمالات و الغايات، فمن هـذا حصل القطع بكون النفس باقيهً بعـد الموت، و اللازم القـدح فيهم و هو مسـتلزمٌ للكفر باللّه؛ هذا.

و أمّا الأدلّه النقليّه:

فمـن الآيـات القرآنيّه قـوله ــ سـبحانه ــ فى سـوره البقره:«وَ لاَ تَقُولُوا لِمَن يُقتَلُ فِى سَبِيلِ اللَّهِ أَموَاتٌ بَل أَحيَاءٌ وَ لَكِنْ لاَتَشعُرُونَ»(۱)؛

و قوله ــ سبحانه ــ فى آل عمران:«وَ لاَتَحسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِى سَبِيلِ اللَّهِ أَموَاتا بَل أَحيَاءٌ عِنـدَ رَبِّهِم يُرزَقُونَ * فَرِحِينَ بِمَا ءَاتَاهُمُ اللَّهُ مِن فَضلِهِ وَ يَسْتَبْشِرُونَ بِالَّذِينَ لَم يَلحَقُوا بِهِم مِن خَلفِهِم أَلَّا خَوفٌ عَلَيهِمْ وَ لَا هُمْ يَحزَنُونَ»(۲)؛

و قوله ــ عزّ من قائل ــ فى ابراهيم:«يُثَبِّتُ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا بِالقَولِ الثَّابِتِ فِى الحَيَاهِ الدُّنيَا وَ فِى الآخِرَهِ»(۳)؛

و قـوله ــ عزّ و جـلّ ــ : «يَا أَيَّتُهَا النَّفسُ المُطمَئِنَّهُ * ارْجِعِى إِلَى رَبِّكِ رَاضِيَهً مَرضِيَّهً»(۴)، والخطاب للشـىء بالرجوع إلى ربّه كيف يتصوّر للشـىء المائت الفائت الفانى ــ و معلومٌ انّ الجسد قد مات و فنى ــ ؟، فإذن هذا المخاطب هو الجوهر الباقىّ؛

۱- ۱. كريمه ۱۵۴ البقره.

۲- ۲. كريمتان ۱۷۰ / ۱۶۹ آل عمران.

۳- ۳. كريمه ۲۷ ابراهيم.

۴- ۴. كريمتان ۲۸ / ۲۷ الفجر.

و قوله ــ عظم شأنه ــ فی حق عیسی: «إِنِّی مُتَوَفِّیکَ وَ رَافِعُکَ إِلَیَّ»(۱)، فالتوفّی للبدن و الرفع للروح. فدلّت الآیه علی أنّ الروح ــ : روح اللّه و کلمته ــ باقیهٌ بعد موت جسده. فمن حیی بعشق ربّه فقد حیی حیاهً لایموت أبداً، نعم! من حیی بعشق غیره فقد مات میتهً جاهلیّهً لایحیی سرمداً! ــ کما قیل بلسان الفارسیّ:

از آب حیات آنچنان نتوان زیست کز آتش عشقْ دوستان تو زیند ــ

و قوله ــ جلّت عظمته ــ فی حقّ عیسی: «وَ مَا قَتَلُوهُ یَقِیناً»(۲) أی: نفسه و روحه، «بَل رَفَعَهُ اللَّهُ إِلَیهِ»(۳). فدلّ علی أنّ الروح باقٍ بعد موت الجسد. و ممّا یدلّ علی موت جسد عیسی قوله ــ تعالی ــ : «کُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَهُ المَوتِ»(۴)، لأنّ الموت هو فراق البدن و النفس ذائقهٌ له، و الذوق لایمکن إلّا إذا کانت حیّهً باقیهً بعد موته؛ کما قیل لأبیجهلٍ بعد موت جسده:«ذُق إِنَّکَ أَنتَ العَزِیزُ الکَرِیمُ»(۵).

و من الأحادیث المعصومیّه ما روی عن النبیّ ــ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم ــ : «النوم أخ الموت»(۶)، «کما تنامون تموتون کما تستیقظون تبعثون»(۷)، قال اللّه ــ سبحانه ــ : «اللَّهُ یَتَوَفَّی الأَنفُسَ حِینَ مَوتِهَا وَ الَّتِی لَم تَمُت فِی مَنَامِهَا»(۸)؛

و روی ثقه الإسلام فی الکافی باسناده عن الکاظم ــ علیه السلام ــ : «انّه کان فی قصّه منکری المعاد من الأمم الماضیه ، فأحدث اللّه فیهم الأحلام و لم تکن قبل ذلک. قیل: و ما العلّه فی ذلک؟

ص : ۴۷۲

۱- ۱. کریمه ۵۵ آل عمران.

۲- ۲. کریمه ۱۵۷ النساء.

۳- ۳. کریمه ۱۵۸ النساء.

۴- ۴. کریمه ۱۸۵ آل عمران.

۵- ۵. کریمه ۴۹ الدخان.

۶- ۶. راجع: «مستدرک الوسائل» ج ۵ ص ۱۲۳ الرقم ۵۴۸۴، «مسکّن الفؤاد» ص ۷۷.

۷- ۷. لم أعثر علیه. و قریبٌ منه: «و اللّه لتموتون کما تنامون و لتبعثون کما تستیقظون»، راجع: «بحار الأنوار» ج ۱۸ ص ۱۹۷، «روضه الواعظین» ج ۱ ص ۵۳، «المناقب» ج ۱ ص ۴۶.

۸- ۸. کریمه ۴۲ الزمر.

فقـال: إنّ الله ــ تعـالی ــ بعث رسولاً إلی أهل زمانه فـدعاهم إلی عباده اللّه و طاعته، فقالوا: ان فعلنا ذلک فما لنا؟، فواللّه ماأنت بأكثرنا مالاً و بأعزّنا عشيرةً!،

فقال: إن أطعتمونی أدخلكم اللّه الجنّه، و إن عصيتم(۱) أدخلكم اللّه النار!.

فقالوا: و ما الجنّه و النار؟

فوصف لهم ذلک؛ فقالوا: متی نصير إلی ذلک؟

فقال: إذا متُّم!،

فقالوا: لقد رأينا أمواتنا صاروا عِظاماً و رُفاتاً، فازدادوا له تكذيباً و به استخفافاً!. فاحدث اللّه ــ تعالی ــ فيهم الأحلام، فآتوا نبيّهم و أخبروه بمـا رأوا و ما أنكروا من ذلک، فقال: انّ اللّه ــ تعالی ــ أراد أن يحتـجّ عليكم بهـذا، هكـذا تكون أرواحكم إذا متّم و إن بُليت أبدانكم تصير الأرواح إلی عقابٍ حتّی يبعث اللّه الأبدان»(۲).

و باسناده الصحيح عن الصادق ــ عليه السلام ــ انّه قيل له: «يروون انّ أرواح المؤمنين فی حواصل طير خضرٍ حول العرش؟

فقال: لا! المؤمن أكرم علی اللّه من أن يجعل روحه فی حواصل(۳) طيرٍ، و لكن فی أبدانٍ كأبدانهم»(۴)؛

و فی روايهٍ أخری عنه ــ عليه السلام ــ : «فإذا قبضه اللّه صيّر تلک الروح فی قالبٍ كقالبه فی الدنيا، فيأكلون و يشربون، فإذا قدم عليهم القادم عرفوه بتلک الصوره الّتی كانت فی الدنيا»(۵)؛

۱- ۱. المصدر: عصيتمونی.

۲- ۲. راجع: «الكافی» ج ۸ ص ۹۰ الحديث ۵۷.

۳- ۳. المصدر: حوصله.

۴- ۴. راجع: «الكافی» ج ۳ ص ۲۴۴ الحديث ۱. و انظر أيضاً: «جامع الأخبار» ص ۱۷۱، «الزهد» ص ۸۹ الحديث ۲۴۱.

۵- ۵. راجع: «الكافی» ج ۳ ص ۲۴۵ الحديث ۶، «التهذيب» ج ۱ ص ۴۶۶ الحديث ۱۷۱، «بحار الأنوار» ج ۶ ص ۲۶۹.

و فی خبرٍ آخر: «انّ الأرواح فی صفه الأجساد فی شجره الجنّه»(۱)؛

و عن حبّه العرنی قال: «خرجت مع أمیرالمؤمنین _ علیه السلام _ إلی الظهر، فوقف بوادی السلام کأنّه مخاطبٌ لأقوام، فقمت بقیامه حتّی أعییتُ، ثمّ جلست حتّی مللت، ثمّ قمت حتّی نالنی ما نالنی أوّلاً، ثمّ جلست حتّی مللت!، ثمّ قمت و جمعت ردائی فقلت: یا أمیرالمؤمنین إنّی قد أشفقت علیک من طول القیام، فراحه ساعهٍ!، ثمّ طرحت الرداء لیجلس علیه. فقال لی: یا حبّه، إن هو إلّا محادثه مؤمنٍ أو مؤانسته!،

قال: قلت: یا أمیرالمؤمنین و انّهم لکذلک؟!

قال: نعم! و لو کشف لک لرأیتهم حلقاً حلقاً محتبین یتحادثون!

فقلت: أجسامٌ أم أرواحٌ؟

فقال: أرواح. و ما من مؤمنٍ یموت فی بقعهٍ من بقاع الأرض إلّا قیل لروحه: ألحقی بوادی السلام، و انّها لبقعهٌ من جنّه عدنٍ»(۲). إلی غیر ذلک من الأحادیث الکثیره الوارده فی هذا الباب.

قال الشیخ البهائی _ رحمه اللّه _ : «ما تضمّنته هذه الأحادیث من أنّ الأشباح الّتی تتعلّق بها النفوس مادامت فی عالم البرزخ لیست بأجسام و انّهم یأکلون و یشربون و یجلسون حلقاً حلقاً علی صور أجسادهم العنصریّه یتحدّثون و یتنعّمون و انّهم ربما یکونون فی الهواء بین الأرض و السماء یتعارفون فی الجوّ و یتلاقون _ و نحو ذلک، ممّا یدلّ علی نفس الجسمیّه و اثبات بعض لوازمها _ ، یعطی انّ تلک الأشباح لیست فی کثافه المادّیّات و لا فی لطافه المجرّدات، بل هی ذوات جهتین و واسطهٌ بین العالمین. و هذا یؤیّد ما قاله طائفهٌ من أساطین الحکماء من أنّ فی الوجود عالماً مقداریّاً غیر العالم الحسّیّ هو واسطهٌ

---

۱ - ۱. راجع: «الکافی» ج ۳ ص ۲۴۴ الحدیث ۳، «من لایحضره الفقیه» ج ۱ ص ۱۹۳ الحدیث ۵۹۳، «بحار الأنوار» ج ۶ ص ۲۶۹، مع اختلافٍ یسیرٍ فی بعض الروایات.

۲ - ۲. راجع: «الکافی» ج ۳ ص ۲۴۴ الحدیث ۱، «بحار الأنوار» ج ۶ ص ۲۶۷.

بین عـالم المجرّدات و عـالم المادّیّات لیس فی تلـک اللطـافه و لا ـ فی هـذه الکثافه، فیه الأجسام و الأعراض ــ من الحرکات و السـکنات و الأـصوات و الطعوم و غیرها ــ ؛ مُثُلٌ قائمهٌ بـذواتها معلّقهٌ لا فی مادّهٍ. و هو عالمٌ عظیم الفسحه و مکانه علی طبقاتٍ متفـاوتهٍ فی اللطـافه و الکثـافه، و قبـح الصور و حسـنها، و لأبـدانهم المثـالیّه جمیع الحواسّ الظاهره و الباطنه، فیتنعّمون و یتألّمون باللذّات و الآلآم النفسانیّه و الجسـمانیّه. و قد نسب العلاّمه فی شرح حکمه الإشراق القول بوجود هذا العالم إلی الأنبیاء و الأولیاء و المتألّهین[(۱)]، و هـو و إن لـم یقـم علی وجـوده شـیءٌ مـن الـبراهین العقلیّـه لکنّه قـد تؤیّـد بـالظواهر النقلیّه. و عرّفه المتـألّهون بمجاهـداتهم الـذوقیّه و تحقّقـوه بمشاهـداتهم الکشـفیّه؛ و أنت تعلم انّ أربـاب الأرصـاد الروحـانیّه أعلی قـدراً و أرفـع شأنـا من أصـحاب الأرصـاد الجسـمانیّه، فکمـا انّک تصـدّق هؤلاء فیما یلقونه إلیک من خفایا الهیئات الفلکیّه فحقیقٌ أن تصـدّق أولئک أیضاً فیما یتلون علیک من خبایا العالم القدسیّه الملکیّه»[(۲)].

ثمّ[(۳)] قال ــ رحمه اللّه ــ : «قـد یتوّهم انّ القول بتعلّق الأرواح بعـد مفارقه أبدانها العنصـریّه بأشـباحٍ أخر ــ کما دلّت علیه تلک الأحادیث ــ قولٌ بالتناسخ؛ و هـذا توهّمٌ سـخیفٌ، لأنّ التناسخ الّـذی أطبق المسـلمون علی بطلانه هو تعلّق الأرواح بعـد خراب أجسامها بأجسامٍ أخر فی هذا العالم ــ إمّا عنصـریّهٍ، کما یزعمه بعضـهم و یقسّمه إلی النسخ و المسخ و الرسخ؛ أو فلکیّهٍ ابتداءً و بعـد تردّدها فی الأبـدان العنصـریّه؛ علی اختلاف آرائهم الواهیه المفصّـله فی محلّها ــ . و أمّا القول بتعلّقها فی عالمٍ آخر بأبـدانٍ مثالیّهٍ مدّه البرزخ إلی أن تقوم قیامتها الکبری فتعود إلی أبدانها الأولیّه باذن مبدعها ــ إمّا بجمیع أجزائها المتشتّته، أو

---

۱ – ۱. حیث قال: «و هوالّـذی أشار إلیه الأقـدمون: انّ فی الوجود عالماً مقـداریّاً غیر العالم الحسّـی لایتناهی عجائبه و لا یحصـی مدنه ... و الأنبیاء و الأولیاء و المتألّهون من الحکماء معترفون بهذا العالم»، راجع: «شرح حکمه الإشراق» ص ۵۱۷.

۲– ۲. و هذا مختتم الکتاب، راجع: «الأربعون حدیثاً» ص ۵۰۶، مع تغییرٍ یسیرٍ فی بعض الألفاظ.

۳– ۳. کذا فی النسختین، و انظر التعلیقه الآتیه.

بایجادها من کتم العدم کما أنشأها أوّل مرّهٍ ــ فلیس من التناسخ فی شیءٍ، و إن سمّیته تناسخاً فلامشاحه فی التسمیه.

و لیس إنکارنا علی التناسخیّه و حکمنا بکفرهم بمجرّد قولهم بانتقال الروح من بدنٍ إلی آخر ــ فانّ المعاد الجسمانیّ کذلک عند کثیرٍ من أهل الإسلام ــ ، بل لقولهم بقدم النفوس و تردّدها فی أجسام هذا العالم و إنکارهم المعاد الجسمانیّ فی النشأه الأخرویّه. قال الفخرالرازیّ فی نهایه العقول: انّ المسلمین یقولون بحدوث الأرواح و ردّها إلی الأبدان لا فی هذا العالم ، و التناسخیّه یقولون بقدمها و ردّها إلیها فی هذا العالم، و ینکرون الآخره و الجنّه و النار؛ و إنّما کفروا من أجل هذا الإنکار؛ انتهی کلامه ملخّصاً(۱). فقد ظهر البون البعید بین القولین. و اللّه الهادی» ؛ انتهی کلام شیخنا البهائی ــ رحمه اللّه ــ(۲) .

أقول: قد بسطنا الکلام فی التناسخ و فی حدوث الأرواح فی کتابنا الکبیر المسمّی بأنوار الحقائق، من أراد الإطّلاع علیها فلیرجع إلیه. و قد بیّنا أیضاً لمّیه البرزخ و کیفیّته بما ملخّصه:

إنّه لمّا کان عالم الأنوار المجرّده متقدّماً بالوجود و المرتبه علی عالم الأجسام المادّیه الکثیفه و کان الإمداد الربّانیّ الواصل إلی الأجسام المادّیه موقوفاً علی توسّط الأنوار المجرّده بینها و بین الحقّ ــ تعالی ــ و تدبیر الأجسام مفوّضٌ إلی الأرواح النوریّه و تعذّر الإرتباط بینهما ــ للمباینه الذاتیّه الثابته بین المرکّب و البسیط، فانّ الأجسام کلّها مرکّبهٌ و الأنوار بسیطهٌ فلامناسبه بینهما و لا ارتباط، و ما لم یکن ارتباطٌ لایحصل تأثیرٌ و لاتأثّرٌ، کما لایخفی علی العقول الخالصه عن الشوائب الوهمیّه ــ فلذلک خلق اللّه ــ تعالی ــ عالم المثال برزخاً جامعاً بین عالم الأنوار القادسه و عالم الأجسام المادّیه لیصحّ ارتباط أحد العالمین

۱- ۱. کما حکاه المحقّق المجلسی، راجع: «الفرائد الطریفه» ص ۱۵۶.

۲- ۲. هذه القطعه وقعت فی کلام العلاّمه البهائی قبل القطعه المنقوله سابقاً، فانظر: «الأربعون حدیثاً» ص ۵۰۵.

بالآخر، فيأتی حصول التأثّر و التأثير و وصول الإمداد و التدبير. فهو عالمٌ روحانیٌّ شبيهٌ بالجوهر الجسمانیّ فی كونه محسوساً مقدارياً يظهر فی الزمان و المكان؛ و بالجوهر العقلیّ فی كونه نورانياً منزّهاً عن المكان و الزمان. و ليس بجسمٍ مركّبٍ مادّیٍّ و لاجوهرٍ مجرّدٍ عقلیٍّ، بل له جهتان يشبه بكلٍّ منها ما يناسب عالمه، لأنّ كلّ ما هو برزخٌ بين الشيئين لابدّ و أن يكون غيرهما.

و إنّما سمّی بالعالم المثال لكونه مشتملاً علی صورها فی العالم الجسمانیّ؛ و لكونه أوّل مثالٍ صوریٍّ لما فی الحضره العلميّه الإلآهيّه من صور الأعيان و الحقائق. و يسمّی أيضاً بالخيال المنفصل ــ لكونه شبيهاً بالخيال المتّصل ــ . فما من موجودٍ محسوسٍ أو معقولٍ إلّا و له مثالٌ مقيّدٌ فی هذا العالم البرزخیّ.

و هو فی العالم الكبير بمنزله الخيال فی العالم الإنسانیّ الصغير؛

فمنه ما يتوقّف إدراكه علی القوی الدماغيّه ــ و يسمّی بالخيال المتّصل ــ ؛

و منه ما لايتوقّف علی ذلك ــ و يسمّی بالخيال المنفصل ــ .

و بهذا العالم يستصحّ تجسّد الأرواح فی المظاهر المثاليّه المشار إليها بقوله ــ سبحانه ــ : «فَتَمَثَّلَ لَهَا بَشَرا سَوِيّا»(۱)، و بقوله ــ عزّ و جلّ ــ حكايةً عن السامریّ: «فَقَبَضتُ قَبضَةً مِنٌ أَثَرِ الرَّسُولِ»(۲)، إذ كان راكباً علی فرسٍ. و بما ورد: «انّ النبیّ ــ صلّی اللّه عليه و آله و سلّم ــ كان يری جبرئيل ــ عليه السلام ــ فی صوره دحيه الكلبی»(۳)، و: «انّه كان يسمع منه كلاماً مقروّاً فی كسوه الألفاظ و الحروف».

و إلی هذا العالم يترقّی المتروّحون فی معارجهم الروحانيّه الحاصله لهم بالإنسلاخ من هذه الصور الطبيعيّه العنصريّه و الإكتساء بكساء المظاهر الروحانيّه النوريّه، بل من له

۱- ۱. كريمه ۱۷ مريم.

۲- ۲. كريمه ۹۶ طه.

۳- ۳. راجع: «الكافی» ج ۲ ص ۵۸۷ الحديث ۲۵، «بحار الأنوار» ج ۱۴ ص ۳۴۳، «الفضائل» ص ۹۶، «متشابه القرآن» ج ۱ ص ۱۴.

بصیرهٔ تـامّهٔ و تتبّعٌ کامـلٌ فی سلسـله الموجودات المـادّیّه یشاهـد البرزخ _ لأجـل المبـاینه المـذکوره _ کما شاهـد البرزخ بین الأرواح الإنسانیّه و أبـدانها الطبیعیّه العنصـریّه. فانّه لمّا کان المباینه المشارإلیها ثابتهٌ بین الأرواح و الأبـدان و تعذّر الإرتباط الّذی یتوقّف علیه التصـرّف و التـدبیر و وصول المـدد إلیهـا، خلق اللّه _ تعالی _ النفس الحیوانیّه برزخاً بین النفس الناطقه المجرّده و البدن العنصریّ المادّیّ، و کذا فی العناصر الأربعه و المواليد الثلاثه الکونیّه.

و ممّا یـدلّ علی هـذه النشأه المثالیّه و استقلالها _ دلالهً واضـحهً _ : المنامات و الکهانات الصادقه، فانّ صاحبهما لایوجـد علیه بالأشـیاء فی ذاته لـذاته مواقعـاً لما سـیقع _ فانّ عجزه ظاهرٌ، و عجز نوعه _ . و النائم لیس فی قواه قـدره ذلک و لا لنفسه، و إلّا لکـان فی الیقظه أقـدر علی إبـداعه. ثمّ إن کان یخترع بنفسه علمه بما سـیقع فینبغی أن یعلمه قبل أن یعلمه لیخترع علی وفاقه؛ و هـذا محـالٌ!. مع أنّ للإنسان أن یعرف بالضـروره فی الجمله أنّ الإعلام من شـیءٍ آخر، فلامحاله هـذه الأمور ثابتهٌ فی عالمٍ آخر أعلی.

قال محییالـدین فی الباب الثامن من الفتوحات: «من جمله العوالم(۱) عالماً علی صورنا إذا أبصـره العارف یشاهد نفسه فیها. و قد أشار إلی(۲) ذلـک عبـداللّه بن عبّاس فیما روی عنه فی حـدیث(۳) الکعبه: «إنّهـا بیتٌ واحـدٌ من أربعه عشـر بیتـاً، و انّ لکلّ(۴) أرضٍ من الأرضین السبع(۵) خلقاً مثلنا حتّی أنّ بینهم ابن عبّاسٍ مثلی!» ؛ و صدّقت هذه الروایه عند أهل الکشف(۶).

و کلّ ما فیه حیٌّ ناطقٌ، و هو باقٍ لایتبدّل. و إذا دخله العارفون فانّما یدخلونه

۱- ۱. المصدر: عوالمها.

۲- ۲. المصدر: + مثل.

۳- ۳. المصدر: + هذه.

۴- ۴. المصدر: فی کلّ.

۵- ۵. المصدر: السبع الأرضین.

۶- ۶. هیهنا حذف المصنّف قطعهً من کلام الشیخ ابن عربی.

بأرواحهم لا بأجسادهم(۱)، فيتركون هياكلهم فی هذه الأرض و يتجرّدون. و فيها مدائن لاتحصی بعضها يسمّی مدائن النور لايدخلها من العارفين إلاّ كلّ مصطفیً مختاراً. و كلّ حديثٍ و آيةٍ وردت عندنا ممّا صرّفها العقل عن ظاهرها وجدناها علی ظاهرها فی هذه الأرض(۲)»(۳)؛ انتهی .

و هذا العالم تسمّيه حكماء الإشراق: الإقليم الثانی من عالم المثال و الأشباح؛

قال التفتازانی: «و علی هذا بُنی أمر المعاد الجسمانیّ، فانّ البدن المثالیّ الّذی تتصرّف فيه النفس حكمه حكم البدن الحسّیّ، فانّ له جميع الحواسّ الظاهره و الباطنه ، فيلتذّ و يتألّم باللذّات و الآلآم الجسمانيّه»(۴)؛

و قال أرسطو فی أثولوجيا: «انّ من وراء هذا العالم سماءً و أرضا و برّا و بحرا و حيوانا و نباتا و ناسا سماويّين. و كلّ من فی ذلك العالم سماویٌّ(۵)، و ليس هناك شیءٌ أرضیٌّ(۶). و الروحانيّون الّذين هناك(۷) لاينفرد بعضهم عن بعضٍ، و كلّ واحدٍ لاينافر(۸) صاحبه و لايضادّه، بل يستريح إليه»(۹).

قال بعض العرفاء: «و هذا العالم لايتناهی عجائبه و لايمكن إدراك غرائبه فی هذا العالم الظلمانیّ، بل لايحيط بحقائقه إلاّ اللّه ـ تعالی ـ و مقرّبی حضرته».

هكذا قال مشايخ أهل الذوق ممّن شاهده و وصل إليه بكثره الرياضات و المجاهدات و

۱- ۱. المصدر: بأجسامهم.

۲- ۲. من قوله: و كلّ ما فيه حیٌّ ... إلی هنا منقولٌ مع زيادهٍ و حذفٍ.

۳- ۳. راجع: «الفتوحات المكّيه» ج ۱ ص ۱۲۷ السطر .

۴- ۴. لم أعثر عليه، فلم يوجد فی باب اثبات حشر الأجساد - راجع: «شرح المقاصد» ج ۵ ص ۹۱ ـ ، و لا فی ما يشبهه كباب اثبات تجرّد النفس و بقائها بعد خراب البدن ـ راجع: نفس المصدر و المجلّد ص ۹۷ ـ ، و باب انّ الجنّه و النار مخلوقتان الآن ـ راجع: نفس المصدر و المجلّد أيضاً ص ۱۰۷ ـ .

۵- ۵. المصدر: سمائی.

۶- ۶. المصدر: + ألبتّه.

۷- ۷. هيهنا حذف المصنّف قطعهً من المصدر.

۸- ۸. المصدر: لاينافی.

۹- ۹. راجع: «اثولوجيا» ص ۶۳.

خلع نواسیت الأبدان. و أفلاطون و من قبله ــ کبقراط و فیثاغورس و انباذقلس و غیرهم، بل و جمیع الأنبیاء و أرباب الکشف ــ یرون وجود عالمٍ غیر هذا العالم الحسّیّ و غیر العالم العقلیّ و النفسیّ. فیه مدنٌ لاتحصی، من جمله ذلک ما سمّاه الشارع: جابلقا و جابرصا(۱)، و هما مدینتان من مدائنه لکلّ واحدٍ منهما ألف بابٍ لایحصی ما فیها من الخلائق إلّا اللّه ــ تعالی ــ . فجمیع الأفاضل من الأنبیاء و الحکماء یقرّون بوجود هذا العالم؛ فینبغی للعاقل أن لایتبادر إلی إنکار ذلک فیکذّب هؤلاء من غیر برهانٍ!.

ثمّ اعلم! أنّ الفیض العقلیّ و العطاء القدسیّ غیر متناهٍ، فان الرحمه الإلآهیّه عامّه الفیض غیر مقتصرهٍ و لامختصّهٍ بعالمٍ دون عالمٍ؛ بل مهما حصلت الإستعدادات الخاصّه حصل الفیض العقلیّ و الحسّیّ. و إذا کان العالم الحسّیّ مع نقصه و خسّته یفاض علیه دائماً فلاتکون طبقات العالم المثالیّه و الروحانیّه ــ الّتی هی أشرف و أتم و أکمل ــ أولی بقبول الفیض الجدید العقلیّ و المثالیّ، فانّ النفوس المثالیّه حاصلهٌ فیه متعلّقهٌ بأجرامه المثالیّه علی وجهٍ أتمّ و أکمل من تعلّقها بأجرام العالم الحسّیّ. فلاتستبعد قبولها الفیض الجدید العقلیّ ثمّ استکمالها بسبب تلک الأجسام المثالیّه حتّی ینتهی إلی الغایه القصوی فی ذلک بحسب استعداده؛ فالمجرّدات المتعلّقه فی کلّ طبقهٍ من طبقات عالم المثال یکون دائماً فی الترقّی حتّی تدخل بعد الأزمان المتطاوله و المدّه المتباعده فی عالم العقل المحض؛ فاعلم ما قلناه لک و اغتنم!.

و بالجمله به و فیه تجسّد الأرواح و تروّح الأجساد و تشخّص الأخلاق و الأعمال و سائر الأحوال البرزخیّه و ظهور المعانی بالصور المناسبه لها، بل ظهور الأشباه فی المرایا و سائر الجواهر الصقیله و الماء الصافی أیضاً، فانّها ــ کلّها ــ من هذا العالم. بل و فیه یُری ما

---

۱ - ۱. کما ورد فی کلام مولانا المجتبی ــ علیه السلام ــ حین قال: «و اللّه لقد خلق اللّه مدینتین إحداهما بالمشرق و الأخری بالمغرب اسماهما جابلقا و جابلسا»، راجع: «تحف العقول» ص ۲۳۳.

یُری فی الخیال من الصور _ فی منامٍ کانت أو یقظهٍ _ ؛ فإنّها متّصلهٌ بهذا العالم مستنیرهٌ منه _ کالکوی و الشبائک الّتی دخل منها الضوء فی البیت _ . فهو عالمٌ وسیعٌ یسع ما فوقه من المجرّدات و ما تحته من الجسمانیّات بصورها؛ و هو واسطه العقل. إلیه تعرج الحواسّ و إلیه تنزل المعانی و هو لایبرح من موطنه، تجیء إلیه ثمرات کلّ شیءٍ و به یصحّ ما ورد من أخبار معراج النبیّ _ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم _ من رؤیته الملائکه و الأنبیاء مشاهدهً، و فیه حضور الأئمّه المعصومین _ علیهم السلام _ عند احتضار المیّت _ کما ورد فی أخبارٍ کثیرهٍ _ ؛ و فیه سؤال القبر و نعیمه و عذابه و زیاره المؤمن أهله بعد موته؛ و ما ورد: «انّ الأرواح بعد الموت فی صفه الأجساد تتعارف»(۱)، و غیر ذلک ممّا یشاکله.

ثمّ اعلم! أنّ هذا البدن المثالیّ هو الجسد الّذی تتصرّف فیه الروح أوّلاً فی هذه النشأه أیضاً و بتوسّطه فی هذا البدن المحسوس، إذ هو معه الآن. و حیاته کحیاته ذاتیّهٌ، و هو متولّدٌ من هذه الأجسام الترابیّه. و هذا البدن العنصریّ بمنزله قشرٍ و غلافٍ له _ کما قیل:

گویم سخنی ز حشر چون برق از میغ بشنو که ندارم از تو این نکته دریغ

این جان قرینت هست شمشیر غلاف آن روز بود غلافش از جوهر تیغ _

و یشبه أن یکون کنایهً عن هذه الصور البرزخیّه الباقیه بعد الموت ما عُبّر عنه بالطینه الّتی خلق منها؛ أو بعجب الذنب فی الأخبار. روی فی الکافی عن الصادق _ علیه السلام _ انّه سُئل عن المیّت: «هل یبلی جسده؟

قال: نعم! حتّی لایبقی له لحمٌ و لا عظمٌ إلاّ طینته الّتی خُلق منها، فانّها لاتبلی؛ تبقی فی القبر مستدیرهً حتّی یخلق منها کما خلق أوّل مرّهٍ»(۲)؛ و کأنّ استدارتها کنایهٌ عن انتقالها من حالٍ إلی حالٍ.

۱- ۱. لم أعثر علیه، و ورد: «انّ الأرواح فی صفه الأجساد فی شجرهٍ من الجنّه تتساءل و تتعارف» ، راجع: «من لایحضره الفقیه» ج ۱ ص ۱۹۳ الحدیث ۵۹۳.

۲- ۲. راجع: «الکافی» ج ۳ ص ۲۵۱ الحدیث ۷، «من لایحضره الفقیه» ج ۱ ص ۱۹۱ الحدیث ۵۸۰، «بحار الأنوار» ج ۷ ص ۴۳.

و فى الحديث النبوىّ: «ينشى ء اللّه النشأه الآخره على عجب الذنب، تبقى من هذه النشأه الدنياويّه فعليه يترتّب النشأه الآخره»(۱)؛

و فى روايهٍ أخرى: «كلّ ابن آدم يبلى إلاّ عجب الذنب»(۲). و «العجب» ــ بالسكون ــ : العظم الّذى فى أسفل الصلب عند العجز. و لعلّ الوجه فى هذه الكنايه: انّ الصوره البرزخيّه بكمالاتها آخر ما يكتسب من البدن العنصرىّ و إن خلق من أصلها البدن العنصرىّ من وجهٍ، فيصحّ التعبير عنها بعِجب الذنب ــ الّذى هو مؤخّر البدن و يقوم عليه البدن ــ . و إلى هذا نظر من أوّل عِجب الذنب بالنفس.

ثمّ اعلم! أن الأشياء الموجوده فى هذه النشأه الدنياويّه من المادّه و الصوره و الجسم و الجسمانيّات ــ حتّى الحركات و السكنات و الطعوم و الروائح و الهيئات ــ فلها وجودٌ فى الخيال المتّصل، ثمّ فى الخيال المنفصل، و هكذا إلى أن ينتهى إلى مبدءها ــ لأنّ قوس الصعود مطابقٌ لقوس النزول ــ ، و لكن فى كلّ عالمٍ نحو وجودها بحسب هذا العالم. بل كلّ ما فى هذه النشأه الدنياويّه ــ من الذوات و الهيئات و النسب و الأشكال و الترتيبات الجسمانيّه و النفسانيّه ــ ظلالٌ و رسومٌ و تمثالاتٌ لما فى العالم الأعلى من الذوات الروحانيّه و الهيئات العقليّه و النسب المعنويّه؛ إنّما تنزّلت و تكدّرت و تجرّمت و تجسّمت بعد ما كانت نقيّةً صافيةً مقدّسةً عن النقص و الشين مجرّدةً عن الكدوره و الرين متعاليةً عن الآفه و القصور منزّهةً عن الهلاك و الدثور. فالإنسان العقلىّ إنّما يفيض مثلاً بنوره على هذا الإنسان السفلى بوسائط مترتّبةٍ فى العوالم العقليّه و المثاليّه كلّها أناسٌ متفاوته المراتب و النشئات، و كذلك بين النار العقليّه و النار السفليّه نيراناتٌ مترتّبةٌ؛ و لهذا ورد فى الحديث: «إنّ هذه النار غسلت بسبعين ماء ثمّ أنزل»(۳)، إشارةً إلى تنزّل مرتبتها عن كمال حقيقتها الناريّه و تضعّف

۱- ۱. لم أعثر عليه، لا فى طرقنا و لا فى طرق العامّه.

۲- ۲. راجع: «تفسير ابن كثير» ج ۸ ص ۳۴۶. و قريبٌ منه ما فى: «شرح السنّه» ج ۱۵ ص ۱۲۲ ، «مشكاه المصابيح» الحديث ۵۵۲۱، «فتح البارى» ج ۸ ص ۵۵۲.

۳- ۳. لم أعثر عليه فى مصادرنا الروائيّه.

تأثيرهـا و تنقّص جوهرهـا على حسب كـلّ نزولٍ. و من هنـا قـال بعض متألّهه الحكماء: «إنّ هـذه الحواسّ عقولٌ ضـعيفهٌ و تلك العقول حواسٌّ قويّهٌ» . و إلى تفاوت الطبقات أشار مولانا الباقر ــ عليه السـلام ــ حيث قال: «إنّ اللّه خلق محمّـداً و آل محمّدٍ من طينه علّيّين و خلق قلوبهم من طينهٍ فوق ذلك، و خلق شيعتنا من طينهٍ دون علّيّين و خلق قلوبهم من طينه علّيّين، فقلوب شيعتنا من أبدان آل محمّد؛ و إنّ اللّه خلق عدوّ آل محمّدٍ من طين سجّينٍ و قلوبهم من طينٍ أخبث من ذلك، و خلق شيعتهم من طينٍ دون طين سجّينٍ و خلق قلوبهم من طين سجّينٍ، فقلوبهم من أبدان أولئك و كلّ قلبٍ يحنّ إلى بدنه»(۱).

فـإذا علمت ما حقّقناه لك فى هـذا المقام قـدرت على دفع البحث الّـذى يرد على القائلين بعالم المثال بـ ــ : أنّ الصوره بلامادّهٍ محالٌ ــ للتلازم بينهما ــ ؛

لأنّ الصوره الّتى فى عـالم المثـال ليست هى الجوهر الحالّ ــ كما فى الخارج ــ ، بل مثالها ــ و كـذا المادّه و سائر الموجودات الخارجيّه، على التفصيل المذكور ــ . فالتلازم بينهما على حالها و لكن لا على النحو الّذى فى الخارج؛ فتبصّر!.

و الشاهـد على ذلـك: انّ الحقيقه الواحـده تظهر على البصر بـالصور المعيّنه المكتنفه بـالعوارض المادّيّه بشـرط حضور المادّه و ملازمه وضـع معيّنٍ من محـاذاتٍ و قربٍ و عـدم حجـابٍ ــ إلى غير ذلـك ــ ، و هى بعينهـا تظهر فى الحسّ المشـترك بصورهٍ تشابهها عن غير تلك الشرائط، و هى فى الحالتين تقبل التكثّر بحسب الأشخاص ــ كصوره زيدٍ و عمروٍ و بكرٍ ــ ثمّ تظهر تلك الحقيقه بعينهـا فى العقل بحيث لايقبل التكثّر و تصـير الأفراد المتكثّره فى الصوره المبصـره و المتخيّله متّحـدهً فى الصوره العقليّه متفاوتهً فى قبول التكثّر، فانّ صور الأنواع من حيث خصوص نوعيّتها متكثّرهٌ و هى من حيث صوره جنسيّتها واحدهٌ ــ ... و هكذا إلى جنس الأجناس ــ فيتّحد فى صورته جميع أنواعها. فالصوره غير الحقيقه، بل هى ملابسها المختلفه عليها باختلاف المشاعر و المدارك و المواطن.

۱- ۱. راجع: «بصائر الدرجات» ص ۱۴ الحديث ۲.

ثمّ انّ تلک الحقیقه مع وحدتها الذاتیّه قد تظهر فی صورٍ متکثّرهٍ متخالفه الحکم _ کصور الأشخاص _ ، و قد تظهر فی صورهٍ واحدهٍ _ کالصوره العقلیّه _ ؛ و کما انّ المختلفین فی الصوره فی موطنٍ قد یتّحدان فیها فی موطنٍ آخر فقد یتعاکس الصورتان فی الموطنین _ أعنی: انّه یظهر إحدیهما بصورهٍ خاصّهٍ فی موطنٍ و الأخری بصورهٍ أخری فی ذلک الموطن _ ، ثمّ یظهران فی موطنٍ آخر علی عکس الصورتین، فیظهر هذا بالصوره الّتی کانت لهذا _ کالفرح الظاهر فی الرؤیا بصوره البکاء، ... إلی غیر ذلک من الأمور المعلومه بممارسه علم التعبیر _ .

قال بعض العرفاء: «کما انّ قوّه باطنیّه المبدء صارت ظاهرهً علی وفق هذه النشأه الحسّیّه کذلک قوّه باطنیّه المعاش النفسیّ و البدنیّ یجییء فی المعاد من القوّه إلی الفعل، و علی وفق تلک النشأه الأخرویّه المعادیّه. و تتجسّم و تتشخّص الأخلاق و الأعمال مناسبهً لتلک النشأه، فالعشق و المحبّه یظهران بصوره الأنهار، و الأشربه و الأذکار و التسبیح بصوره العنب، و التفّاح و البطّیخ و لذّه الطاعه و العباده بصوره ألوان الورد، و الصدق و الإخلاص و الورع و التقوی و التوجّه التامّ إلی المبدأ بصوره الحور و الغلمان و القصور من اللآلی و الیواقیت و سائر الجواهر النفیسه، و الشهوه الغضبیّه بصوره الکلب و الحَیّه، و عدم الغیره بصوره الخنزیر، و التکبّر بصوره الأسد، و البخل و الحرص بصوره العقرب و النمل، و علی هذا القیاس» ؛ انتهی.

همه اخلاق تو در عالم جان گهی انوار گردد گاه نیران

هفت دوزخ چیست؟ اخلاق بدت هشت جنّت هست اعمال خوشت

حشر تو بر صورت اعمال توست هر چه بینی نیک و بد احوال توست

چون شود اخلاق و اوصافت نکو هشت جنّت خود توئی ای نیک خو

گر گرفتار صفات بد شدی هم تو دوزخ هم عذاب سرمدی

أقول: لا استبعاد فی أن تتصوّر و تتجسّم الأخلاق و الأفعال و الأعمال فی النشأه الأخرویّه بهذه الصور المختلفه، لأنّا نری فی هذه النشأه الدنیویّه أنّ القوّه العنصریّه تظهر

بصور الأجسام و الأشخاص المختلفه للمواليد الثلاثه ــ الّتی هی الجماد و النبات و الحیوان، و إن لم یکن لها فی المرتبه العنصریّه هذا الظهور، و لکن کانت مرکوزهً فیها، و لها قوّه أن یظهر منها هذه الأشکال بحسب الإمتزاج ــ ؛ فکذلک فی النفوس الإنسانیّه أیضاً فی نشأه المعاش و المعاد ــ و کذا الحبّه المدفونه فی الأرض ــ لها انقلاباتٌ شتّی حتّی یتولّد المثل. و کلّ هذه الإنقلابات و الصور المختلفه مرکوزهٌ فی مادّتها و یظهر شیئاً فشیئاً إلی أن یصل إلی غایتها؛ و هکذا القیاس فی انتقالات النطفه فی أطوارها النباتیّه و الحیوانیّه.

فان قلت: کیف یکون العرض جوهراً؟

قلت: لااستبعاد فیه، لجواز أن یکون الشیء جوهراً فی نشأهٍ و عرضاً فی أخری؛ کما یعبّر اللبن إذا یُری فی النوم بالعلم ــ إلی غیر ذلک، کما لایخفی علی المتتبع البصیر ــ .

قال بعض أهل المعرفه: «انّ الروح الإنسانیّ أوجده اللّه ــ تعالی ــ حین أوجده مدبّراً لصورهٍ طبیعیّهٍ متبدّلهٍ(۱) ــ سواءٌ کان فی الدنیا أو فی البرزخ أو فی الدار الآخره أو حیث کان ــ . فأوّل صورهٍ لبسها هی(۲) الصوره الّتی أخذ علیه فیها المیثاق بالإقرار بالربوبیّه للّه(۳)، ثمّ انّه حشر من تلک الصوره إلی هذه الصوره الجسمیّه الدنیاویّه و حبس بها فی الرابع من أشهر تکوین(۴) صوره جسده فی بطن أمّه إلی ساعه موته. فاذا مات حشر فی صورهٍ أخری من حین موته إلی وقت سؤاله، فاذا جاء وقت سؤاله حشر من تلک الصوره إلی جسده المیّت(۵) فیحیا به و یأخذ بأبصار الثقلین و أسماعهما(۶) عن حیاته بذلک الروح إلاّ من خصّه اللّه بالکشف عن ذلک ــ من نبیٍّ أو ولیٍّ(۷) ــ .

و أمّا سائر الحیوانات فإنّها یشاهدن ذلک عیناً و سماعاً(۸) ثمّ یحشرن بعد السؤال إلی

۱- ۱. المصدر: حسیّه له.

۲- ۲. المصدر: ــ هی.

۳- ۳. المصدر: بربوبیّه الحقّ علیه.

۴- ۴. المصدر: فی رابع شهرٍ من تکوین.

۵- ۵. المصدر: الموصوف بالموت.

۶- ۶. المصدر: بأسماع الناس و أبصارهم.

۷- ۷. المصدر: + من الثقلین.

۸- ۸. المصدر: و أمّا سائر الحیوان فانّهم یشاهدون حیاته و ما هو فیه عیناً.

صورهٍ أخری فی البرزخ یمسک فیها(۱) إلی نفخه البعث، فیبعث من تلک الصوره و یحشر إلی الصوره الّتی کان فارقها فی الدنیا إن کان بقی علیه سؤالٌ. فان لم یکن من أهل ذلک الصنف حشر فی(۲) الصوره الّتی یدخل بها الجنّه. و المسؤول یوم القیامه إذا فرغ من سؤاله حشر فی الصوره الّتی یدخل بها الجنّه أو النار ــ و أهل النار کلّهم مسؤولون ــ . فاذا دخلوا الجنّه و استقرّوا فیها ثمّ دعوا إلی الرؤیه و بادروا حشروا فی صوره لاتصلح إلّا للرؤیه، فإذا عادوا حشروا فی صورهٍ تصلح للجنّه. و فی کلّ صورهٍ ینسی صورته الّتی کان علیها و یرجع حکمه إلی حکم الصوره الّتی انتقل إلیها و حشر فیها. فاذا دخل سوق الجنّه و رأی ما فیه من الصور فأیّه صورهٍ رآها و استحسنها حشر فیها، فلایزال فی الجنّه دائماً یحشر من صورهٍ إلی صورهٍ إلی ما لانهایه له، لیعلم بذلک الاتساع الإلآهیّ. فکما لایتکرّر علیه صور التجلّی کذلک یحتاج هذا المتجلّی له أن یقابل کلّ صورهٍ تتجلّی له بصورهٍ أخری تنار إلیه فی تجلّیه، فلایزال یحشر فی الصور دائماً یأخذها من سوق الجنّه. و لایقبل من تلک الصوره الّتی فی السوق و لایستحسن منها إلاّ ما یناسب صوره التجلّی الّذی یکون له فی المستقبل، لأنّ تلک الصوره هی کالاستعداد الخاصّ لذلک التجلّی ؛ فاعلم هذا، فانّه من لباب المعرفه الإلآهیّه.

و لو تفطّنت لعرفت انّک الآن کذلک تحشر فی کلّ نفسٍ إلی(۳) صوره الحال الّتی أنت علیها، و لکن یحجبک عن ذلک رؤیتک المعهوده و إن کنت تحسّ بانتقالک فی أحوالک الّتی عنها(۴) تتصرّف فی ظاهرک و باطنک، و لکن لاتعلم انّها صورٌ لروحک تدخل فیها فی کلّ آنٍ و تحشر فیها. و یبصرها العارفون صوراً صحیحهً ثابتهً ظاهره العین»(۵)؛ انتهی.

ص : ۴۸۶

۱- ۱. المصدر: + بل تلک الصوره هی عین البرزخ و النوم و الموت فی ذلک علی السواء.

۲- ۲. المصدر: إلی.

۳- ۳. المصدر: فی.

۴- ۴. المصدر: علیها.

۵- ۵. راجع: «الفتوحات المکّیه» ج ۲ ص ۶۲۷ السطر ۲۷. و العبارات منقولهٌ فی «الحکمه المتعالیه» ج ۹ ص ۲۳۳ أیضاً.

أقول: السرّ فيه إن إدراک الشیء إنّما یکون بتصوّر المدرِک بصوره المدرَک حین إدراکه ــ سواءٌ کان بطریق الإحساس أو التخیّل أو التعقّل ــ . و ذلک لأنّ الإدراک لابدّ فیه من نیل المدرِک لذات المدرَک، فلو لم یتّحدا فنیله:

إمّا بخروجه من ذاته إلی أن یصل إلیه؛

أو بادخاله إیّاه فی ذاته؛

و کلاهما محالٌ ــ کما عرفت ــ .

ای برادر تو همین(۱) اندیشه ای ما بقی تو استخوان و ریشه ای

گر بود اندیشه ات گل گلشنی(۲) ور بود خاری تو هیمه گلخنی(۳)

فاتقن ذلک! فانّه مدرکٌ عزیز المنال.

کأنّک فیما قرع سمعک ما قلناه لک اطّلعت علی حقیقه الإنطباق بین العوالم، بل انکشف لک أسرارٌ غامضهٌ من حقیقه أحوال المبدء و ظهوره فی الکثرات من غیر شوب ممازجهٍ و لا انفصالٍ، و أحوال المعاد ــ من ظهور الأخلاق بصور الأجساد و تجسّم الأعمال ــ کما أنبأ علیه لسان النبوّات و الأخبار الواردات عن الأئمّه الطاهرات ــ علیهم السلام ــ . و اطّلعت علی سرّ قوله ــ تعالی ــ : «وَ إِنَّ جَهَنَّمَ لَمُحِیطَهٌ بِالکَافِرِینَ»(۴)، و قوله ــ سبحانه ــ : «الَّذِینَ یَأْکُلُونَ أَموَالَ الیَتَامَی ظُلْماً إِنَّمَا یَأکُلُونَ فِی بُطُونِهِمْ نَارا وَ سَیَصْلَونَ سَعِیرا»(۵) ــ ... إلی غیر ذلک من غوامض الحکم و الأسرار الإلآهیّه ــ ؛ و علمت انّ جمیع ذلک علی الحقیقه لا علی المجاز و التأویل ــ کما انتهی نظر المتوغّلین فی العلوم الظاهریه ــ .

شکٌّ و تحقیقٌ

۱- ۱. المصدر: همان.

۲- ۲. المصدر: گر گلست اندیشه تو گلشنی.

۳- ۳. راجع: «مثنوی معنوی» ج ۱ ص ۲۶۲ السطر ۱۳.

۴- ۴. کریمتان ۵۴ العنکبوت / ۴۹ التوبه.

۵- ۵. کریمه ۱۰ النساء.

لعلّك تقول: کیف یکون العرض بعینه هو الجوهر؟ و کیف یکون المعنی متجسّداً و الحال انّ الحقائق مختلفةٌ بذواتها؟

فنقول: قد لوحّنا لک انّ الحقیقه غیر الصوره، فإنّها فی حدّ ذاتها و صرافه مزاجها عاریهٌ عن جمیع الصور الّتی یتجلّی بها، لکنّها تظهر فی صورةٍ تارةً و فی غیرها أخری. و الصورتان متغایرتان قطعاً، لکن الحقیقه المتجلیّه فی الصورتین بحسب اختلاف الموطنَین شیءٌ واحدٌ. یشبه ذلک بما یقوله أهل الحکمه النظریّه: انّ الجواهر باعتبار وجودها فی الذهن أعراضٌ قائمةٌ به محتاجةٌ إلیه، ثمّ هی فی الخارج قائمةٌ بأنفسها مستغنیةٌ عن غیرها. فاذا اعتقدت انّ حقیقةً تظهر فی موطنٍ بصورةٍ عرضیّةٍ محتاجةٌ و فی آخر بجوهریةٍ مستقلّه مستغنیةٌ، فاجعل ذلک تأنیساً لک تکسر به صوله نفور طبعک عنه فی بادی النظر حتّی یأتیک الیقین.

قال محییالدین الأعرابی: «العماء(۱) عین البرزخ بین المعانی الّتی لا أعیان لها فی الوجود و بین الأجسام النوریّه و الطبیعه کالعلم و الحرکه _ هذا فی النفوس و هذا فی الأجسام _ . فتتجسّد فی حضره الخیال کالعلم فی صوره اللبن، و کذلک تعیّن(۲) النسب و إن کانت لا عین لها _ لا فی النفس و لا فی الجسم _ ، کالثبات فی الأمر(۳) یظهر هذا الثبات فی صوره القید المحسوس فی حضره الخیال المتّصل، و کالأرواح فی صوره الأجسام المتشکّله الظاهره بها _ کجبرئیل فی صوره دحیه، و من ظهر من الملائکه فی صور الذرّ یوم بدرٍ _ . هذا فی الخیال المنفصل(۴). و الفرقان(۵) بین الخیال المتّصل و الخیال المنفصل: انّ المتّصل یذهب بذهاب المتخیّل و المنفصل حضرةٌ ذاتیّهٌ قابلةٌ دائماً للمعانی و الأرواح، فیتجسّد فیها(۶) بخاصیّتها؛ لایکون غیر ذلک. و من هذا الخیال المنفصل یکون الخیال المتّصل.

و الخیال المتّصل علی نوعین:

۱- ۱. المصدر: + هو.

۲- ۲. المصدر: تعیین.

۳- ۳. المصدر: + نسبه إلی الثابت فیه.

۴- ۴. هیهنا حذف المصنّف قطعه من کلام الشیخ.

۵- ۵. المصدر: فالفرقان.

۶- ۶. المصدر: فتجسّدها.

منه ما یوجد عن تخیّلٍ؛

و منه ما لایوجد عن تخیّلٍ _ کالنائم _ .

و ما هو عن تخیّلٍ ما یراه من الصور فی نومه، و الّذی یوجد عن تخیّلٍ ما یمسکه الإنسان فی نفسه من مثل ما أحسّ به أو ما صوّرته القوّه المصوّره إنشاءً لصورةٍ لم یدرکها الحسّ من حیث مجموعها، لکن جمیع آحاد المجموع لابدّ أن یکون محسوساً. فقد یندرج المتخیّل _ الّذی هو صوره الملک _ فی صوره البشر و هو من الخیال المنفصل فی الخیال المتّصل، فیرفعه فی الخیال المتّصل، فهو خیالٌ بینهما صورةٌ حسّیّةٌ لولاها ما رفع مثالها الخیال المتّصل»(۱)؛ انتهی.

و لعلّ مقصوده من «العماء» هو الوجود المنبسط المعبّر عنه ب_ : «الفیض الإنبساطیّ» و «الحقّ المخلوق به» _ الّذی مرّ _ .

ثمّ اعلم! أنّ اللّه _ سبحانه _ خلق النفس الإنسانیّه و أبدعها مثالاً لنفسه _ ذاتاً و صفةً و فعلاً _ مع التفاوت بین المثال و الحقیقه لتکون معرفتها مرقاةً لمعرفته، فنفخ فیها من روحه و جعل ذاتها مجرّدةً عن الأکوان و الأحیاز و الجهات و صیّرها ذات حیاةٍ و قدرةٍ و علمٍ و إرادةٍ و سمعٍ و بصرٍ، و جعلها ذات مملکةٍ شبیهةٍ بمملکته تخلق ما تشاء و تختار ما ترید، فلها فی ذاتها عالمٌ خاصٌّ بها من الجواهر و الأعراض المفارقه و المادّیّه و الأفلاک و العناصر و المرکّبات و سائر الخلائق. إلّا أنّها لضعفها و بُعدها عن ینبوع الوجود بوسائط تنزّلات و غلبه أحکام التجسّم علیها لصحبه المادّه و علائقها لایترتّب علی أفعالها و آثارها _ مادامت فی هذه النشأه _ مایترتّب علی الأشیاء الخارجیّه، بل وجودات آثارها حینئذٍ کظلالٍ و أشباحٍ للوجودات الخارجیّه و إن کانت المهیّه بعینها محفوظةً فی الوجودین. نعم! من تجرّد عن جلباب البشریّه و اتّصل بعالم القدس و محلّ الکرامه و کملت قوّته فانّه یقدر علی إیجاد أمورٍ موجودةٍ فی الخارج مترتّبةً علیها الآثار بإذن اللّه و لو کان بعدُ فی هذه النشأه، و یقدر علی حفظها بالهمّه ما لم یغفل عنها؛ فمتی طرء علیه غفلةٌ عدمت.

۱- ۱. راجع: «الفتوحات المکّیه» ج ۲ ص ۳۱۱ السطر ۱۲.

إن قيل: من أين لنا أن نعلم انّ ما نشاهد فى قوّه خيالنا من الصور المخترعه ليست منطبعةً فى جسمٍ من أجسام هذا العالم؟

قلنا: لأنّا لايمكننا أن نشير إليها إشارةً حسّيّةً بأنها هنا أو هناك، و كيف يكون فى موضعٍ من الدماغ و الروح الّذى فيه _ مع قلّه مقداره و حجمه ! _ جبالٌ شاهقةٌ و صحارى واسعةٌ مع أشجارها و أنهارها و تلالها و وهادها و أفلاك و كواكب عظيمه مع أنّا نتصوّرها على الوجه الجزئىّ المانع من الإشتراك؟!؛ فهى إذن ليست فى هذا العالم. و ليست أعراضاً، لقيامها لا فى محلٍّ مع أنّها ذات أبعادٍ و مقادير، فهى أجسامٌ بسيطةٌ صوريّةٌ ليست لها مادّةٌ. و ذلك لأنّها غير مصحوبةٍ بقوّةٍ و استعدادٍ و لا قابلةٍ لتغيّرٍ و تبدّلٍ من اتّصالٍ و انفصالٍ أو نحو ذلك حتّى يجرى فيها برهان اثبات المادّه، بل هى تبدع دفعةً كما هى عليها و يفنى دفعةً بالكلّيّه كذلك. فاذا أردنا قسمه جسمٍ مثلاً فى الخيال إلى نصفين فلاسبيل لنا إلى ذلك إلاّ بإبداع نصفين، لا أن نقسّم ذلك الجسم إليهما، و كذلك إن أردنا تسويد الجسم الأبيض هناك اخترعنا جسماً أسود مثله _ و على هذ القياس _ .

ثمّ اعلم! انّ البرزخ الّذى يكون الأرواح فيه بعد المفارقه هو غير البرزخ الّذى بين الأرواح المجرّده و الأجسام المادّيّه، لأنّ تنزّلات الوجود و معارجه دوريّةٌ. و المرتبه الّتى قبل النشأه الدنياويّه هى من مراتب التنزّلات و لها الأوّليّه و الّتى بعدها من مراتب المعارج و لها الآخريه. و أيضاً الصور الّتى تلحق ألارواح فى البرزخ الأخير إنّما هى صور الأعمال و نتيجه الأفعال السابقه فى الدنيا، بخلاف صور البرزخ الأوّل؛ فلايكون أحدهما عين الآخر، لكنّهما يشتركان فى كونهما عالَمين روحانيّين و جوهرَين نورانيّين غير مادّيّين. و يؤيّده ما قد صرّح فى الفتوحات فى الباب الحادى و العشرين و ثلاثمأه من: «أنّ هذا البرزخ غير الأوّل، و يسمّى الأوّل بالغيب الإمكان و الثانى بالغيب المحال، لامكان ظهور ما فى الأوّل فى الشهاده و امتناع رجوع ما فى الثانى إليها إلاّ فى الآخره؛ و قليلٌ من يكاشفه، بخلاف الأوّل. و لذلك يشاهد كثيرٌ منّا البرزخ الأوّل فيعلم ما يريد أن يقع فى العالم الدنياوىّ من الحوادث

و لایقدر علی مکاشفه أحوال الموتی»(۱). و إنّ الفرق بین الصور المشاهده فی البرزخ و بین المشاهده فی الجنان أو النیران إنّما هو بالشدّه و الضعف و الکمال و النقص، و هذه أنموذجٌ من تلک. و مادام الإنسان قریب العهد من الدنیا لم یستحکم بعد فی نفسه قوّه انکشاف الآخره علی وجه الکمال ـ کما لم یستحکم فی الجنین قوّه الإحساس بالمحسوسات ـ ، بل یکون حاله بالنسبه إلی ذلک کحال النائم بالإضافه إلی الیقظان ـ کما عرفت ـ . و کلتا الصورتین إدراکیّهٌ جزئیّهٌ غیر مادّیّهٍ، إلّا أن البرزخیّه مشهودهٌ بعین الخیال و الأخرویّه بعین الحسّ؛ علی أنّ عین الحسّ الأخرویّ لیس غیر عین الخیال، بل یتّحد هنا معها، بخلاف الدنیویّ؛ فافهم ذلک فإنّه عزیز المرام!».

إذا عرفت ما ذکرناه لک فی هذا المقام فلنرجع إلی المعنی؛ فنقول: «الحمد» ـ علی ما مرّ ـ هو: اظهار الکمالات، فاذا کان الشیء عین الکمال فهو عین الحمد و عین الضوء، فلایبقی معه ظلمهٌ أصلاً حتّی فی عالم البرزخ بمراتبه ـ : من حین الموت إلی یوم البعث ـ . فجمیع الظلمات باعتبار مراتب البرزخ؛ فتبصّر!.

و قیل: «المراد بالاضاءه به: أن یصیر الحمد جسماً متکیّفاً بالضوء یشرق به الظلمات البرزخیّه ـ کالشمس المشرقه الّتی تشرق بضوئها الظلمات الزمانیّه، بناءً علی ما هو الصحیح من تجسّم الأعمال و الإعتقادات فی تلک النشأه، کما دلّ علیه کثیرٌ من الأخبار المرویّه عن أرباب العصمه علیهم السلام ـ ، فالأعمال الصالحه و الاعتقادات الصحیحه تظهر صوراً نورانیّهً مشرقهً یستضیء بنورها أصحابها، کما قال ـ تعالی ـ : «یَومَ تَرَی المُؤْمِنِینَ وَ المُؤْمِنَاتِ یَسْعَی نُورُهُم بَینَ أَیدِیهِمْ وَ بِأَیمَانِهِمْ»(۲)، و فی الخبر: «إنّ العمل الصالح

۱- ۱. راجع: «الفتوحات المکّیه» ج ۳ ص ۷۸. و العبارات لم توجد حرفیّاً فیه، بل هی مقتبسهً من مضامینه. و أظنّ انّ المصنّف اقتبسها من القیصری، إذ هی نصّ عبارته، انظر: «شرح القیصری علی فصوص الحکم» ص ۱۰۲.
۲- ۲. کریمه ۱۲ الحدید.

يضىء قبر صاحبه كما يضىء المصباح الظلمه»(۱)؛ و الأعمال السيّئه و الاعتقادات الباطله تظهر صوراً ظلمانيّةً كاسفةً يتحيّر فى ظُلَمِها أربابها، كما قال ـ تعالى ـ : «يَومَ يَقُولُ المُنَافِقُونَ وَ المُنَافِقَاتُ لِلَّذِينَ آمَنُوا انْظُرُونَا نَقْتَبِسْ مِن نُورِكُمْ قِيلَ ارْجِعُوا وَرَاءَكُمْ فَالْتَمِسُوا نُوراً»(۲)، و قال ـ عليه السلام ـ : «الظلم ظلماتٌ يوم القيامه»(۳)، فيكون المراد بظلمات البرزخ أيضاً الأعمال و الاعتقادات المظلمه. و المراد بـ «إضائتها» حينئذٍ إمّا محوها و إذهابها ـ كما قال تعالى : «إنَّ الحَسَنَاتِ يُذْهِبْنَ السَّيِّئَاتِ»(۴) ـ ، أو تبديلها حسناتٍ ـ كما قال سبحانه : «فَأُولَئِكَ يُبَدِّلُ اللَّهُ سَيِّئَاتِهِم حَسَنَاتٍ»(۵) ـ » .

و قيل: «المراد بظلمه البرزخ ظلمه العمل و ظلمه البدن الهيولانىّ الّذى انقطع عنه نور النفس المجرّده و استعدّ للرجوع إلى المادّه الأصليّه» ؛

و قيل: «جمع الظلمات إمّا باعتبار شدّتها ـ كأنّها ظلمات ـ ؛

و إمّا باعتبار ظلمه القبر و ظلمه الوحشه و ظلمه العمل»؛

و قيل: «الظلمات إمّا عبارةٌ عن شدائد الروح فى عالم البرزخ ؛ أو كنايةٌ عن ناره ـ فانّها مظلمةٌ كنار القيامه ـ ؛ أو ظلمه الموضع الّذى فيه جسده المثالىّ»(۶)؛

و قال بعض الأعلام فى هذا المقام: «لايبعد أن يُحمل البرزخ على الوجود فى عالم الشهود ـ أعنى: الوجود الحسّىّ ـ كما يطلق عليه المحقّقون من الصوفيّه، فيقولون: الموجودات فى غواسق برزخيّهٍ. و وجه الإطلاق انّهم ارتقوا عن فناء العدم الصرف و ما اتّصلوا بالوجود البحت الأبدىّ و لم يصلوا إلى ساحته، فكانوا بين بين. و تعدّد الظلمات حينئذٍ باعتبار ظلمه

۱- ۱. راجع: «شرح نهج البلاغه» ـ لابن أبيالحديد ـ ج ۱۰ ص ۱۹۰.

۲- ۲. كريمه ۱۳ الحديد.

۳- ۳. راجع: «مستدرك الوسائل» ج ۱۲ ص ۹۹ الحديث ۱۳۶۲۸، «جامع الأخبار» ص ۱۵۵ ، «عوالى اللئالى» ج ۱ ص ۱۴۹ الحديث ۹۹، «مجموعه ورّام» ج ۱ ص ۵۶.

۴- ۴. كريمه ۱۱۴ هود.

۵- ۵. كريمه ۷۰ الفرقان.

۶- ۶. هذا هو قول المحقّق المجلسى، راجع: «الفرائد الطريفه» ص ۱۵۲.

الإمكان و الإحتياج و المادّه و بقيّه آثار ظلمه العدم ــ إلى غير ذلک» ــ . قال: «و زعمى إنّ حمل كلام المعصوم ــ عليه السلام ــ على هذا الوجه اللطيف أبهى و أحرى من حمله على المعنى السابق، و لاسيّما بقرينه ما سيذكره ــ عليه السلام ــ فى الفقره الّتى تليه من تسهيل سبيل المبعث الشامل للقبر ــ بل هو مساوقٌ له ــ ، و فى الفقره الّتى بعدها من شرف المنازل الحاصل فى يوم المبعث لئلّا يكون فيه شائبه التكرار»(۱)؛ انتهى.

هذا هوالّذى ذكروه فى هذا المقام.

و هو ــ كما ترى ــ لايخلو من شىءٍ!؛ فتدبّر.

وَ يُسَهِّلُ عَلَيْنَا بِهِ سَبِيلَ الْمَبْعَثِ.

«يسهّل» ــ بالتشديد و الياء المثنّاه من تحتٍ، على ما فى النسخه المشهوره ــ : ضد العسر، من «سهل سهولةً» ــ بالضمّ ــ ، هذه هى اللغه المشهوره. و قال ابن القطّاع: «يقال: سهل بالفتح و الكسر(۲) أيضاً»(۳). و «تُسهل» ــ بضمّ التاء المثنّاه من فوقٍ ــ على طريق الخطاب، على نسخهٍ.

و «سَبيل» ــ بالنصب ــ : مفعولٌ به على النسختين.

و فى بعض النسخ: «يَسهُل» ــ بفتح الياء المثنّاه من تحتٍ و ضمّ الهاء المخفّفه ــ . فــ «سبيلٌ» مرفوعٌ على أنّه فاعلٌ له؛

و بفتح الهاء المشدّده، فــ «سبيلٌ» مرفوعٌ على أنّه نائب فاعلٍ له.

و «السبيل»: الطريق، يذكّر و يؤنّث.

و «المبعث»: إمّا اسم مكانٍ ، أو مصدرٌ ميميٌّ بمعنى البعث. و هو لغةً: الإرسال؛ و اصطلاحاً: هو الطريق من القبر إلى العرصات. و قيل: «هو المحشر هنا. و فى الحديث: انّ

۱- ۱. كما نقله المحّقق المجلسى من غير اسنادٍ إلى قائله أيضاً، راجع: «الفرائد الطريفه» ص ۱۵۷.
۲- ۲. المصدر: بفتح الهاء و كسرها.
۳- ۳. راجع: «المصباح المنير» ص ۳۹۸.

الذهاب من القبر إلى عرصه المحشر يوم البعث يشقّ على قومٍ و يسهل على آخرين»(۱)؛ انتهى. <و قد روى انّ الناس فی ذلک الطریق علی أحوالٍ شتّی:

بعضهم یُحشر بصوره الذرّ یطأهم الخلائق و کلّ ذیظلفٍ و حافرٍ، و هم: المتکبرون، و من منع زکاه الأنعام؛ و من قصب أرضاً یکلّف بحمل ترابها إلی المحشر؛

و بعضهم یُؤتی لهم بنوقٍ من نوق الجنّه یرکبون علیها تطیر بهم إلی الجنّه(۲)(۳)>.

لمعهٌ فرقانیّهٌ

قد تحقّق عند النفوس المستنیره بأنوار العلم الأخرویّه و المعارف السلوکیّه انّ الإنسان أبداً فی التحوّل و الانتقال من مراقد الدنیا إلی فضاء الآخره، و هو دائماً فی القیام و الانبعاث من هـذه القبور و الأجداث إلی ساهره القیامه. و هو لایزال فی طلب الخروج و الارتحال بحسب الجبلّه من مکامن أرحام هـذه النشأه الأولی إلی سعه عرصات النشأه الأخری ــ بل له کلّ ساعهٍ و لحظهٍ خلعٌ و لبسٌ جدیدٌ ــ ؛ إلی أن یلقی اللّه ــ تعالی ــ إمّا فرحاناً مسروراً و إمّا معذّباً مقهوراً، لقوله ــ تعالی ــ : «یَا أَیُّهَا الإِنسَانُ إِنَّکَ کَادِحٌ إِلَی رَبِّکَ کَدْحاً فَمُلاَقِیهِ * فَأَمَّا مَن أُوتِیَ»(۴) ــ إلی آخر الآیه ــ .

و أکثر النـاس فی غفلهٍ عریضهٍ عنه، لقـوله ــ تعـالی ــ : «لَقَد کُنتَ فِی غَفلَهٍ مِن هَـٰذَا»(۵)، و قـوله: «بَل هُـم فِی لَبسٍ مِن خَلقٍ جَدِیدٍ»(۶)، و قوله:«وَ تَرَی الجِبَالَ تَحسَبُهَا جَامِدَهً وَ هِیَ تَمُرُّ مَرَّ السَّحَابِ»(۷).

و من هذا الجهل المحیط بهم نشأ تعلّقهم بهذه الحیاه الفانیه و نسیانهم أمر الآخره و

۱- ۱. لم أعثر علیه فی مصادرنا. و رواه المدنی، راجع: «ریاض السالکین» ج ۱ ص ۳۳۹.

۲- ۲. فانظر مثلًا: «بحار الأنوار» ج ۷ ص ۳۰۳، و انظر أیضاً: «الفرائد الطریفه» ص ۱۵۸.

۳- ۳. قارن: «نور الأنوار» ص ۲۴.

۴- ۴. کریمتان ۷ / ۶ الإنشقاق.

۵- ۵. کریمه ۲۲ قآ.

۶- ۶. کریمه ۱۵ قآ.

۷- ۷. کریمه ۸۸ النحل.

ثباتها، و لهذا تعجّبوا أمر الآخره عند ظهور الساعه و تحقّق البعث و كشف الغطاء قائلين «يَا وَيلَنَا مَن بَعَثَنَا مِن مَرقَدِنَا»، فقيل لهم:«هَذَا مَا وَعَدَ الرَّحمَنُ وَ صَدَقَ المُرسَلُونَ»(۱). فهؤلاء ــ و هم أكثر الناس! ــ منكرون بالحقيقه للقيامه و البعث شاكّون فی قيام الساعه و تحقّق المعاد؛«إِنَّهُمْ يَرَوْنَهُ بَعِيداً * وَ نَرَاهُ قَرِيباً»(۲). و أمّا المُقِرّ بالآخره المؤمن بالمعاد و يوم القيامه فهوالّذيتنبّهت نفسه من نوم الغفله و رقده الضلاله و انبعثت من موت الجهاله و حييت بروح المعارف و انفتحت لها عين البصيره، فيشاهد يوم القيامه و يرى كأنّها قد قامت؛ كما ورد فی الحديث المتّفق على صحّته، و هو حديث الحارثه الأنصاریّ حين سأل رسول اللّه ــ صلّى اللّه عليه و آله و سلّم ــ عنه من بيان حقيقه إيمانه لمّا قال: «إنّی أصبحت موقناً حقّاً؛

فقال ــ صلّى اللّه عليه و آله و سلّم ــ : لكلّ حقٍّ حقيقهٌ، فما حقيقه إيمانک؟

فأجاب بقوله: عزفت نفسی عن الدنيا بما فيها، فاستوى عندی حجرها و ذهبها. فكأنّی أرى أهل الجنّه فی الجنّه يتزاورون و أهل النار يتعاوون، و كأنّی أرى عرش ربّی بارزاً!؛

فصدّقه رسول اللّه ــ صلّى اللّه عليه و آله و سلّم ــ و قال ــ صلّى اللّه عليه و آله و سلّم ــ : هذا عبدٌ نوّر اللّه قلبه بالإيمان». ثمّ قال ــ صلّى اللّه عليه و آله و سلّم ــ : «قد أصبت فالزم!»(۳) ــ يعنی: الطريق ــ .

و بالجمله من مات عن حياه هذه النشأه الدنيويّه الفانيه بالموت الإرادیّ فقد قامت قيامته. و أمّا القيامه الكلّيّه فهی إنّما يتحقّق عند موت الجميع و فناء الكلّ. و العارف لايحتاج فی مشاهده أحوال الآخره إلى فناء الكلّ و قيام الساعه على الجميع، لأنّه من أهل الأعراف المشاهدين لأحكام الآخره و أحوال الدنيا جميعاً العارفين بمَن فی الجنّه و النار،

۱- ۱. كريمه ۵۲ يسآ.

۲- ۲. كريمه ۷ / ۶ المعارج.

۳- ۳. لم أعثر عليه بالفاظه، و راجع: «مستدرک الوسائل» ج ۱۲ ص ۱۶۶ الحديث ۱۳۷۹۳ ، «الجعفريّات» ص ۷۶، «مشكاه الأنوار» ص ۳۹، «معانی الأخبار» ص ۱۸۷ الحديث ۵.

لقوله _ تعالى _ : «وَ عَلَى الأعرَافِ رِجَالٌ يَعْرِفُونَ كُلاًّ بِسِيماهُم وَ نَادَوْا أَصحَابَ الجَنَّهِ أن سَلاَمٌ عَلَيكَم لَم يَدخُلُوهَا وَ هُم يَطْمَعُونَ * وَ إِذَا صُرِفَت أَبصَارُهُم تِلقَاءَ أَصحَابِ النَّارِ قَالُوا رَبَّنَا لاَتَجعَلنَا مَعَ القَومِ الظَّالِمِينَ»(۱). و هم الرجال الّذين «لاَتُلهِيهِم تِجَارَهٌ وَ لاَبَيْعٌ عَن ذِكرِ اللَّهِ»(۲).

قال بعض العرفاء: «انّ الجنّه _ الّتى نصل إليها فى الآخره _ و النار _ الّتى يصل إليها من هو أهلها فى الآخره _ هى مشهودهٌ اليوم لك من حيث محلّها لا من حيث صورتها، فأنت فيها تنقلب على الحال الّتى أنت عليها فلاتعلم انّك فيها؛ فانّ الصوره تحجبك الّتى تجلّت لك فيها».

وَ يُشَرِّفُ بِهِ مَنَازِلَنَا عِنْدَ مَوَاقِفِ الأَشْهَادِ.

«يشرّف» أى: يعلى _ من الشرف بمعنى العلوّ _ . و فى نسخهٍ: «تَشْرُفُ» _ بالتاء المثنّاه من فوقٍ(۳)، على وزن تحسن _ .

و رفع «المنازل» على الفاعليّه.

و «المواقف» _ جمع موقف _ : مكان الوقوف.

<و «الأشهاد»: جمع شهد _ بفتح الفاء و سكون العين _ ، و هو جمع شاهد _ كصحب و أصحاب _ ، مِن: شهد على الشىء أى: اطّلع عليه و عاينه؛ أو من شهد به أى: أخبر بما قد شاهد(۴).

قيل: «المراد بهم أهل القيامه، لأنّهم يشاهدون فيه الأفعال القبيحه الّتى كانت مستورهً عنهم فى الدنيا»؛

۱- ۱. كريمتان ۴۷ / ۴۶ الأعراف.

۲- ۲. كريمه ۳۷ النور.

۳- ۳. و هى نسخه ابن اشناس، راجع: «الفرائد الطريفه» ص ۱۵۸.

۴- ۴. المصدر: _ من شهد ... شاهد.

و قیل: «هم الملائکه الشاهدون علی أفعال العباد القیّمون بالشهاده فی یوم البعث»(۱)؛

و قیل: «هم الآمنون من العذاب»؛

و قیل: «هم الأئمّه ـ علیهم السلام ـ ، فانّهم الشهداء علی أعمال الخلائق؛ بحکم قوله ـ تعالی ـ : «وَ کَذٰلِکَ جَعَلنَاکُم أُمَّهً وَسَطاً لِتَکُونُوا شُهَدَاءَ عَلَی النَّاسِ وَ یَکُونُ الرَّسُولُ عَلَیکُم شَهِیدا»(۲) ـ و هی(۳) قراءه أهل البیت ـ ، و قوله ـ تعالی ـ : «وَ قُل اعْمَلُوا فَسَیَرَی اللّٰهُ عَمَلَکُم وَ رُسُولُهُ وَ المُؤْمِنُونَ»(۴)، و هم الأئمّه ـ علیهم السلام ـ بحکمهم(۵)(۶)>. و یؤیّده ما روی فی الکافی بإسناده عن العجلیّ قال: «قلت لأبیجعفرٍ ـ علیه السلام ـ : قوله ـ تعالی ـ «وَ کَذٰلِکَ جَعَلنَاکُم أُمَّهً وَسَطاً»(۷) ـ ... إلی آخره ـ؛

قال: نحن الأمّه الوسط و نحن شهدآء اللّه علی خلقه و حججه فی أرضه»(۸). و قد عرفت انّ الإنسان الکامل جامع الجمیع، فهو الشهید علی خلقه؛ فتبصّر!.

و لکن الّذی یظهر من کلامه ـ علیه السلام ـ فیما سیجیء فی دعائه ـ علیه السلام ـ بعد الفراغ من صلاه اللیل هو الجمیع ـ حیث قال: «فأجرنی من فضیحات دار البقاء عند مواقف الأشهاد و من الملائکه المقرّبین و الرسل المکرّمین و الشهداء و الصالحین، من جارٍ کنت أکاتمه سیّئاتی و من ذیرحمٍ کنت أحتشم منه فی سریراتی ... إلی آخره».

قیل: «و الفائده فی قیام الأشهاد و اعتبار قولهم: المبالغه فی إظهار الفضیحه». و روی:

۱- ۱. هذا هو قول المحقّق المجلسی، راجع: «الفرائد الطریفه» ص ۱۵۸.

۲- ۲. کریمه ۱۴۳ البقره.

۳- ۳. المصدر: + علی.

۴- ۴. کریمه ۱۰۵ التوبه.

۵- ۵. هذا قول المحقّق الفیض حیث قال بعد أن ذکر الکریمه: «أقول: فالخطاب للمعصومین ـ علیهم السلام ـ خاصّه»، راجع: «تفسیر الصافی» ج ۱ ص ۱۹۷.

۶- ۶. قارن: «نور الأنوار» ص ۲۴.

۷- ۷. کریمه ۱۴۳ البقره.

۸- ۸. راجع: «الکافی» ج ۱ ص ۱۹۱ الحدیث ۴. و انظر أیضاً: «بحار الأنوار» ج ۲۲ ص ۴۴۱، «إرشاد القلوب» ج ۲ ص ۲۹۷، «دعائم الإسلام» ج ۱ ص ۲۰.

«انّ الأمم ینکرون یوم القیامه بتبلیغ الأنبیاء، فیطالب اللّه الأنبیاء _ علیهم السلام _ بالبیّنه علی أنّهم قد بلّغوا _ و هو أعلم! _ ، فیؤتی علیهم بالشهداء»(۱).

یَوْمَ تُجْزَی کُلُّ نَفْسٍ بِمَا کَسَبَتْ وَ هُمْ لاَ یُظْلَمُونَ.

«یوم»: ظرفٌ «لیشرف»، أو: له و لما قبله _ علی سبیل التنازع(۲) _ ؛ و کذا «یوم» البعد. و هذا اقتباسٌ من قوله _ تعالی _ فی سوره الجاثیه:«وَ لِتُجْزَی کُلُّ نَفسٍ بِمَا کَسَبَتْ وَ هُم لاَیُظْلَمُونَ»(۳)؛ أو إجراءٌ علی لسانه _ علیه السلام ، کما مرّ؛ فتذکّر! _ .

<و إنّما أنّث الفعل فی «تجزی» و جیء بالضمیر مفرداً مؤنّثاً فی «کسبت»، لأنّ «کلاًّ» و إن کان لفظها الإفراد و التذکیر، لکن یجب مراعاه معناها حیث أضیفت إلی منکّرٍ مؤنّثٍ _ نحو: «کُلُّ نَفسٍ ذَائِقَهُ المَوتِ»(۴) _ ؛ و إن أضیفت إلی معرّفٍ أو قطعت جاز مراعاه لفظها و مراعاه معناها _ نحو: کلّهم قائمٌ و قائمون، و: «فَکُلًّا أخَذْنَا بِذَنبِهِ»(۵)، و:«کُلٌّ کَانُوا ظَالِمِینَ»(۶) _ . و الضمیر فی «وَ هُم لاَیُظلَمُونَ» راجعٌ إلی النفوس المدلول علیها ب_ «کلّ نفسٍ»، و جمعه لأنّه أنسب بحال الجزاء کما انّ الإفراد أوفق بحال الکسب، أی: لایظلمون بنقص ثوابٍ أو زیاده عقابٍ؛ لاستحاله الظلم علیه _ تعالی _(۷)< .

<قیل: «لایبعد أن یکون إعطاء الجزاء بسبب الکسب إشارهً إلی إعطاء الحسنات

۱- ۱. لم أعثر علیه. و فی روایهٍ ما ملخّصه: انّ اللّه _ تعالی _ یطالب نوحاً _ علیه السلام _ بمن یشهد له بالتبلیغ، فلیتجی إلی نبیّنا _ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم _ ، فیأمر حمزه و جعفراً أن یشهدا له. راجع: «الکافی» ج ۸ ص ۲۶۷ الحدیث ۳۹۲.

۲- ۲. انظر: «نور الأنوار» ص ۲۵ «الفرائد الطریفه» ص ۱۵۹.

۳- ۳. کریمه ۲۲ الجاثیه.

۴- ۴. کریمات ۵۷ العنکبوت / ۳۵ الأنبیاء / ۱۸۵ آل عمران.

۵- ۵. کریمه ۴۰ العنکبوت.

۶- ۶. کریمه ۵۴ الأنفال.

۷- ۷. قارن: «ریاض السالکین» ج ۱ ص ۳۴۱.

بسبب الطاعات؛ و قوله: «وَ هُم لاَيُظلَمُونَ »إشارةٌ إلی أنّ التعذيب بسبب المعاصی لايستلزم الظلم، بل هو عين العدل»(۱)>.

و قال بعض العرفاء: «من اتّبع نفسه هواها فی تعدّی حدود اللّه ــ سبحانه ــ و قضی الشهوات رقمت تلک السيّئات فی قلبه بالإعراض عن اللّه و صارت لها عادةً، فاذا عوقبت هذه النفوس بما يفترّ غيظ المظلوم و يكسيه نشاطاً و يغيظ الظالم المتعدّی فذلک حدّ اللّه بضدّ ما اعتدی به، و هو عين محو السيّئه من المعتدّی حدّ اللّه و حمل الظالم من سيّئات المظلوم و إعطائه من حسناته. فأمر الحساب موجودٌ الآن و لکن لايفهمه إلاّ قليلٌ، و يظهر فی الدار الآخره للجميع. و بالجمله يوم الجزاء يوم ايفاء الحقوق و جزاء الأعمال علی وجه الحقّ و العدل فی الثواب و العقاب، إذ لاحکم لأحدٍ غير الواحد القهّار ــ لارتفاع الأسباب العرضيّه و العلل الإتّفاقيه و انعدام أسباب الجور و الظلم من جهاله الحکّام و عجزهم عن إمضاء الأحکام علی التمام، و غير ذلک من الأمور الّتی هی باب ضروريّات الأکوان الدنياويّه و القوابل المادّيه ــ.

و الظلم إذا وقع فانّما يقع إمّا من الشخص علی نفسه، أو من غيره عليه؛ و کلاهما مستحيلٌ يوم الآخره؛

أمّا استحاله الثانی فيه: فانّ المؤثّر فی الشیء هناک ليس إلاّ ما هو علّةٌ ذاتيّةٌ لذلک الشیء ــ لارتفاع الأسباب العرضيّه و المبادی القسريّه و عدم تزاحم الأمور و تصادم الأسباب الإتّفاقيّه و تضايق الوجود فيه ــ. و العلّه الذاتيّه للشیء مقوّمةٌ لوجوده و محصّلةٌ لذاته و ملائمةٌ لطبعه، «وَ لاَيَظْلِمُ رَبُّکَ أَحَدا»(۲)؛

و أمّا استحاله الشقّ الأوّل: فلأنّ ما يصل إلی أحدٍ فی الدار الآخره ليس إلاّ حاصل ما فعله فی الدنيا ــ لأنّها دار الثواب و الجزاء بلاعملٍ، کما انّ الدنيا دارالعمل بلاجزاءٍ ــ، فان

۱- ۱. قارن: «نور الأنوار» ص ۲۵. و انظر أيضاً: «الفرائد الطريفه» ص ۱۵۹.
۲- ۲. کريمه ۴۹ الکهف.

وقع ظلمٌ من أحدٍ على نفسه فقد وقع فی الدنیا لا ـ فی العقبی، إذ الأمور فیها جاریهٌ علی مقتضی الحقّ و الحساب معمولهٌ علی قانون العداله و الصواب؛ و لهذا قال بعض الکبراء: «لیس الخوف من سوء العاقبه، إنّما الخوف من سوء السابقه!»، «الشقیّ شقیٌّ فی بطن أمّه»(۱)، و قال اللّه ــ تعالی ــ : «فَالیَومَ لاَتُظلَمُ نَفسٌ شَیْئاً وَ لاَتُجزَونَ إلاّ مَا کُنتُمْ تَعمَلُونَ» ، و هو یشعر بانحصار تحقّق الظلم و الشرّ فی هذه الدنیا الفانیه.

و أمّا الواصل إلی الأشقیاء من عذاب النار و شدائدها فانّما هی نتیجه أعمالهم فی الدنیا و ظلمهم علی نفوسهم فیها، لقوله: «وَ مَا ظَلَمَهُمُ اللَّهُ وَ لَکِن کَانُوا أَنفُسَهُم یَظْلِمُونَ»(۲) ــ أی: بما سبق فی الدنیا ــ . و لیس یتصوّر منهم ظلمٌ مستأنفٌ فی الآخره لا علی أنفسهم و لا علی غیرهم.

و السبب اللمّیّ لاختصاص وقوع الظلم و الشرّ فی الدنیا دون الآخره مع أنّ الإلآه و المؤثّر فیهما جمیعاً واحدٌ ــ یفعل ما یشاء و یختار ما یرید من غیر تدافعٍ أو مشارکٍ ــ : هو ما وقعت الإشاره إلیه من أنّها دار الحرکات و الإستعدادات، لأنّها واقعهٌ فی آخر الدرجات من الوجود و فی أسفل الدرکات من مراتب الخیر و الجود، و ما بعد مرتبتها فی النزول و الخسّه لیس إلاّ ـ العدم المحض و البطلان الصرف. بل وجودها فی مرتبه العدم، إلاّ أنّها بحسب سنخها و جوهر الهیولی ممّا لها قوّه وجود أشیاء کثیرهٍ لها استعداداتٌ للصور الحسّیّه و النفسیّه و الروحیّه بحسب امتزاجاتٍ وقعت بین عناصرها المتضادّه الّتی کلٌّ منها لایتحرّک عن مواضعها الطبیعیّه إلاّ بأسبابٍ سماویّهٍ منبعثهٍ لأغراضٍ علویهٍ و مقاصد عقلیّهٍ مرتّبهٍ علی أشواقها الکلّیّه و حرکاتها الدوریّه حسب قضاء اللّه و مشیّته المقتضیه لنشو الکائنات من النباتات و الحیوانات بعناصرها المتضادّه و موادّها المتفاسده.

ص : ۵۰۰

۱- ۱. اشاره إلی قول المعصوم ــ علیهم جمیعاً سلام اللّه ــ : «الشقیّ من شقی فی بطن أمّه»، راجع: «بحار الأنوار» ج ۵ ص ۹، «اتحاف الساده المتّقین» ج ۹ ص ۲۰۶، «تفسیر القرطبی» ج ۱۱ ص ۱۴۰.

۲- ۲. کریمه ۳۳ النحل.

ثمّ لمّا کان نوع الإنسان أشرف أنواع الحیوان و کان له إستعداد الارتقاء إلی رتبه الشرف و الکمال و احتمال البقاء و الدوام فی نشأهٍ أخری هی نشأه التمامّ و یوم قیام الخلائق بین یدی الملک العلاّم و لایمکن استکماله إلی هذه الغایه إلاّ بأسبابٍ أخر خارجهٍ اتفاقیّهٍ ــ من التأدیب و التهذیب و الإرشاد و الهدایه و الوعد و الوعید ــ و ذلک لایکون إلاّ بانزال الکتب و الرسل للإنذار و الهدایه، فقد قضی اللّه بوجود هذه الشرور فی هذه الدار ــ: دار الغرور ــ لکونها لازمهً لخیراتٍ کثیرهٍ هی أسباب سیاقه عباده إلی رضوانه؛ فعُلم انّ الظلم وقع فی الدنیا لکونها دار الشرور و الغرور. و أمّا الآخره فهی دار العدل بلاجورٍ و الخیر بلاشرٍّ؛ فمن لم یبلغ إلی غایه کماله و شرفه بحیث یصیر نفسه عقلاً بالفعل و لم یرد إلاّ علی ما یدرکه الحواسّ فهو متعلّق الوجود بالأجساد الدنیاویّه و أرجاسها الشهویّه و الغضبیّه ــ مثل الکلب و الخنزیر ــ . و الحاصل: انّ الدنیا دار النجاسه و طالبها الأرجاس و الأنجاس، لقوله ــ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم ــ: «الدنیا جیفهٌ و طالبها کلابٌ!»(۱)، و فی الحدیث: «الدنیا ملعونٌ ملعونٌ ما فیها»(۲).

و الآیات الدالّه علی أنّ منشأ عذاب الآخره هو الجهل و الإعراض عن تعلّم الحکمه کثیرهٌ، و کذا الآیات الدالّه علی أنّ الثواب و العقاب فی دار الآخره إنّما یکونان بنفس الأعمال و الأخلاق الحسنه و السیّئه ــ لا بشیءٍ آخر یترتّب علیها ــ کثیرهٌ جمّهٌ، فالملذّ و المولم و النعمه و النقمه و الجنّه و النار فی دار القرار هی نفس صور الأعمال و الآثار، کما دلّ

۱- ۱. لم أعثر علیه منسوباً إلی سیّدنا المصطفی ــ صلوات اللّه علیه و علی آله ــ إلاّ فی «مصباح الشریعه» ص ۱۳۷. و انظر أیضاً: «بحار الأنوار» ج ۸۴ ص ۲۸۸چ «شرح نهج البلاغه» ــ لابن أبیالحدید ــ ج ۱۹ ص ۲۹۱، «مفتاح الفلاح» ص ۳۳۸ .

۲- ۲. لم أعثر علیه فی طرقنا. و فی طرق العامّه یوجد کجزءٍ من حدیثٍ، فلتمامه راجع: «مجمع الزوائد» ج ۷ ص ۲۶۵، «اتحاف الساده المتّقین» ج ۸ ص ۸۰، «کنز العمّال» الحدیث ۶۰۸۸ ، «حلیه الأولیاء» ج ۳ ص ۱۵۷، «العلل المتناهیه» ج ۲ ص ۳۱۲.

علیه قوله ـ علیه السلام ـ : «إنّما هی أعمالکم تردّ إلیکم»(۱)، و قوله ـ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم ـ : «إنَّ الجنّه قیعان و انّ غراسها سبحان اللّه»(۲)، کذا قوله ـ تعالی ـ : «یَستَعجِلُونَکَ بِالعَذَابِ وَ انَّ جَهَنَّمَ لَمحِیطَهٌ بِالکَافِرِینَ»(۳). و قد مرّ تحقیق هذا المطلب فی سالف القول مستوفیً، فتذکّر!.

فالعقوبات الإلآهیّه الواصله إلی المجرمین کما انّها لیست من باب الإنتقام الواقع علیهم من منتقمٍ منفصلٍ مباینٍ یوقع الألم و الشدائد علیهم و یوصل المکاره و المحن إلیهم، فکذلک لیست الألم و المکاره أموراً خارجهً عن ذاتهم و صفاتهم مترتّبهً علیها، بل الأعمال القبیحه الواقعه منهم فی الدنیا ـ بواسطه ما فی ضمائرهم و نیّاتهم ـ صارت ملکهً راسخهً فی نفوسهم و انحرفت بسببها فطرتهم الأصلیّه یوجب لهم تصوّراتٍ باطلهٍ و أفکارٍ مولمهٍ موحشهٍ موجودهٍ بوجودٍ أخرویٍّ یناسبها، فتطّلع علی أفئدتهم ما کان مستکنّاً فیها. و لو تیسّر للشقیّ الفاجر أن یشاهد باطنه فی الدنیا بنور البصیره لرآه مشحوناً بأصناف السباع و الشیاطین و أنواع الوحوش و الهوام هی مثل غضبه و شهوته و حقده و حسده و عُجبه و ریائه و مکره و حیلته. و هی الّتی لاتزال تفترسه و تنهشه، إلاّ انّه محجوبٌ عن مشاهدتها. فاذا رفع هذا الحجاب و انکشف الغطاء و وضع فی قبره عاینها و قد تمثّلت بصورها و أشکالها الموافقه لمعانیها. و أوّل ما یقع بصر أحدهم علی صوره عمله المطابقه إیّاه یری بعینه العقارب و الحیّات قد أحدقت به، و إنّما هی صفاته الحاضره الآن قد انکشف له صورتها، لعدم الشاغل و صفاء المحلّ و قوّته و صیروره القوی کلّها واحدهً ذات تخیّلٍ؛ فلایزال یرید ما لایجدیه و یشتهی ما یضرّه و یفعل ما یکرهه و یختار ما یعذّبه و یهرب عمّا یصحبه قائلاً:« یَا لَیتَ بَینِی وَ بَینَکَ بُعْدَ المَشرِقَینِ فَبِئسَ القَرِینُ»(۴). و یرید أن یهرب

۱- ۱. راجع: «بحار الأنوار» ج ۳ ص ۹۰.
۲- ۲. راجع: «بحار الأنوار» ج ۷ ص ۲۲۹. و قریبٌ منه ما فی «عوالی اللئالی» ج ۴ ص ۸ الحدیث ۱۰.
۳- ۳. کریمه ۵۴ العنکبوت.
۴- ۴. کریمه ۳۸ الزخرف.

عنهـا، و أنّی یتصوّر لأحـدٍ أن یهرب من نفسه و لازم نفسه؟!. إلاّ انّ هـذه الهیئات لمّا کانت غریبهً من جوهر النفس ــ و کـذا ما یلزمها ــ فلایبعـد أن تزول فی مـدّهٍ من الـدهر متفاوتهٍ حسب تفاوت العلائق فی رسوخها و ضـعفها و کثرتها و قلّتها إن شاء اللّه، فیخرج من النـار مَن فی قلبه مثقال ذرّهٍ من الإیمان؛ «إِنَّ اللَّهَ لاَیَغفِرُ أَنْ یُشـرَکَ بِهِ وَ یَغفِرُ مَا دُونَ ذَلِکَ لِمَن یَشَاءُ»(۱). و علی هذا القیاس حکم الأعمال الحسـنه الواقعه من أهل السعاده الأخرویّه المصوّره فی القیامه بصور لذّهٍ حسان ــ من حورٍ و غلمان و جنّهٍ و رضوان ــ . فانّ حقیقه تلک الصور هی موجودهٌ معه مختفیهٌ فی باطنه، و إنّما تصـیر حاضرهً مشهودهً له یوم القیامه بواسطه رفع الحجاب، لقوله ــ تعالی ــ : «فَلاَتَعلَمُ نَفسٌ مَا أُخْفِیَ لَهُمْ مِن قُرَّهِ أَعیُنٍ جَزَاءً بِمَا کَانُوا یَعمَلُونَ»(۲).

قال أهل المعرفه: انّ دار الوجود واحـدهٌ و انقسامها إلی الدنیا و الآخره بالنسـبه إلیک ــ لأنّهما صـفتان للنشأه الإنسانیّه ــ . فأدنی نشأتهـا الوجـودیّه هی النشـأه العنصـریّه، فهی «الـدنیا» لـدنائتها بالنسـبه إلی نشأتهـا النـوریه الإلآـهیّه، أو لـدنوّها من فهم الإنسـان الحیوانیّ. و النشأه الإنسانیّه الکلّیه فی الدنیا نشأتان:

نشأهٌ تفصیلیّهٌ فرقانیّهٌ؛

و نشأهٌ أحدیّهٌ جمعیّهٌ قرآنیّهٌ. و کانت هذه النشأه الدنیویّه کثیفهٌ و صورتها مقیّدهً سخیفهً مادّیّهً جامعهً بین النور و الظلمه. و النفس الناطقه المتعلّقه بها من بعض قواها، القوّه العملیّه و هی ذاتیّهٌ لها. و بها یعمل اللّه ــ سبحانه ــ لأجلها فی کلّ نشأهٍ و موطنٍ صورهً هیکلیّهً تنزل معانیها فیها و تظهر قواها و خصائصها و حقائقها بها.

و هذه النشأه ــ الجامعه بین النور و الظلمه ــ لایقتضـی الدوام، بل لابدّ لها من الإنخرام و الإنصـرام ــ لکونها حاصـلهً من عناصر مختلفهٍ متباینهٍ متضادّهٍ تقتضی بحقائقها الإنفکاک ــ . و کون قوی مزاجها العنصریّ غیر وافیهٍ بجمیع ما فی النفس من الحقائق و الدقائق، فانّ فی

۱- ۱. کریمتان ۱۱۶ / ۴۸ النساء.

۲- ۲. کریمه ۱۷ السجده.

النفس ما لا يظهر بهذه النشأه العنصريّه مثل أن يظهر بنشأتها الروحانيّه النوريّه، فاذا حصل لها ــ بعون اللّه سبحانه ــ فى مدّه عمرها الّتى تعمر أرض جسدها ــ من الأخلاق الفاضله و الملكات الكامله و العلوم الحقّه و الأعمال الصالحه ــ كمالٌ فعلىٌّ لها، أو صار بها جميع ما كان بالقوّه بالفعل ــ إن شاء اللّه سبحانه ــ لها بالقوّه العلميّه إذا خرجت عن الدنيا صورهٌ أخرويّهٌ روحانيّهٌ ملائمهٌ لها من تلك الأخلاق و الملكات و العلوم و الأعمال، فيظهر بحقائقها و خصائصها و آثارها فى تلك الصوره ظهوراً يقتضى الدوام إلى الأبد؛ لأنّ مادّتها روحانيّهٌ وحدانيّهٌ نوريّهٌ ــ لرسوخ حقائقها و أصولها الروحانيّه فى جوهر الروح و دوام التجلّى الإلآهىّ فيها ــ . فاذا انتقل الأمر إلى الآخره و ظهرت النفوس و الأرواح الإنسانيّه فى صورها الروحانيّه البرزخيّه المثاليّه أو الحشريّه غلبت الروحيّه على الصور و النوريّه على الظلمه و أخزن الحقّ الأسرار و الأنوار و الحقائق فى تلك الصور الأخرويه. فكان الإنسان بأحديّه جمعه ختماً على تلك النشأه الأخرويّه حافظاً لها إلى الأبد!.

شعر:

جانهاى بسته اندر آب و گل چون رهند از آب و گلها شاد دل؟

در هواى عشق حق رقصان شوند همچو قرص بدر بى نقصان شوند

جسمشان در رقص جانها خود مپرس! و انكه جان گردد از آنها خود مپرس!(۱)-(۲)

ص : ۵۰۴

۱- ۱. المصدر: جسمشان رقصان و جانها خود مپرس و آنک گردد جان از آنها خود مپرس .

۲- ۲. راجع: «مثنوى معنوى» ج ۱ ص ۸۳ السطر ۷.

يَوْمَ لاَ يُغْنِي مَوْلىً عَنْ مَوْلىً شَيْئاً وَ لاَ هُمْ يُنْصَرُونَ.

<بـدلٌ من قوله ــ عليه السـلام ــ : «يوم تجزى». و هو اقتباسٌ آخر من قوله ــ تعالى ــ فى سوره الدخّان: «يَومَ لاَيُغنِى مَولىً عَن مَولىً شَيئاً وَ لاَ هُم يُنصَرُونَ»(۱)؛ أو اجراءٌ على لسانه ــ كما مرّ(۲) ــ .

يقال: «أغنى فلانٌ على فلانٍ»: إذا أجزء عنه، و «ما يغنيك» أى: ما ينفعك(۳)>.

<و «المولى» ورد فى اللغه بمعنى:الولىّ، و الناصـر، و القريب، و الصاحب، و الحليف، و الربّ، و المالك، و المحبّ، و التابع ، و المعتق، و العبد، و النزيل، و الشـريك، و الجارّ، و ابن العمّ، و الصهر(۴)>. و المعنى: انّ أحـداً منهم ــ بأىّ معنىً فُرض ــ لاينفع ــ أىّ مولىً كان! ــ شيئاً من الغنى و النفع.

و جمع الضمير فى «و لا هم يُنصَرونَ» باعتبار تنكير «مولى»، أو باعتبار تعدّد معانيه.

و الضـمير راجعٌ إلى «المولى» الأوّل، و يجوز رجوعه إلى الثـانى، أو اليهمـا معاً. و تتمّه الآيه: «إلاّ مَن رَحِمَ اللَّهُ» ــ أى: فى العفو عنـه و قبـول الشـفاعه فيه ــ «إِنَّهُ هُوَ العَزِيزُ الرَّحِيمُ»(۵)، أى: لاينصر منه مـن أراد تعـذيبه لمـن أراد أن يرحمه. فى الكـافى عن الصادق ــ عليه السـلام ــ انّه قُرِى ء عليه هذه الآيه، فقال: «نحن ــ و اللّه ــ الّذين يرحم اللّه، و نحن ــ و اللّه ــ الّذين استثنى اللّه لكنّا نغنى عنهم»(۶). و القمّىّ قـال: «من والى غير أولياء اللّه لايغنى بعضـهم عن بعضٍ، ثمّ اسـتثنى مَن والى آل محمّـدٍ، فقال: إلاّ من رحم اللّه»(۷). و ذلک لأنّ كلّ

ص : ۵۰۵

۱- ۱. كريمه ۴۱ الدخان.

۲- ۲. المصدر: ــ أو اجراء ... كما مرّ.

۳- ۳. قارن: «رياض السالكين» ج ۱ ص ۳۴۲.

۴- ۴. قارن: «نور الأنوار» ص ۲۵.

۵- ۵. كريمه ۴۲ الدخان.

۶- ۶. لم أعثر عليه. و قريبٌ منه يوجـد فى بعض المصـادر، فنظر: «المناقب» ج ۴ ص ۴۰۰، «الفضائل» ص ۱۳۹، «تأويل الآيات» ص ۵۵۶، «بحار الأنوار» ج ۲۴ ص ۵۴، «مستدرك الوسائل» ج ۶ ص ۱۱۱ الحديث ۶۵۶۷.

۷- ۷. راجع: «تفسير القمّى» ج ۲ ص ۲۹۲، و انظر أيضاً: «بحار الأنوار» ج ۲۴ ص ۲۰۷.

واحدٍ من أئمّتنا الإثنى عشر ــ عليهم السلام ــ ولىّ الأمر فى عهده، لأنّه الإنسان الكامل و قد قلنا انّ الإنسان الكامل هو المدبّر للعالم، فهو المتولّى للأمر باذن الملك الأكبر؛ فتبصّر!.

حَمْداً يَرْتَفِعُ مِنَّا إِلَى أَعْلَى عِلِّيِّينَ فِى كِتَابٍ مَرْقُومٍ يَشْهَدُهُ الْمُقَرَّبُونَ.

«رفع الشىء» ــ كمنعه ــ «فارتفع»: خلاف وضعه؛ و من المجاز: رفع اللّه العمل قبله. فارتفاع الحمد مجازٌ عن قبوله، أو ارتفاع الكتبه بصحيفته.

و «العلّيين» ــ كالقسّيسين ــ : جمع «عِلِىّ» ــ كفعيل ــ . و إنّما سمّى الكتاب به لأنّه سببٌ لجلاله شأن صاحبه و رفعه مكانه. قال الفاضل الشارح: «و عليّون فى الأصل جمع عِلّىّ ــ بكسر العين و اللام مع تشديدها و تشديد الياء ــ ، و وزنه فِعّيل من العلوّ. و قيل: جمع عُلّيه ــ بكسر العين، و الضمّ لغةٌ ــ جُمع بالواو و النون، و أُلحقّ بجمع المذكّر السالم فى الإعراب على غير قياسٍ ــ لعدم العقل على القول الأوّل و عدمه و عدم التذكير على القول الثانى ــ ، ثمّ نقل و سمّى به ديوان الخير؛ هذا على مذهب الجمهور من النحويّين(١). قال الدمامينىّ: فيلزم على هذا أن لايكون فيه شذوذٌ، لأنّه يكون علماً منقولاً عن جمعٍ، و لاينفعهم أن يدّعوا انّه جعل من باب المسموع لا المقيس، لكونه لما لايعقل، بخلاف نحو «زيدون» علماً، لأنّه لو سمّى فرسٌ بــ : زيدون استحقّ من الإعراب ما كان له قبل التسميه؛ ألَا ترى إلى «قنّسرين» و «نصيبين»؟. و لاينفعهم أيضاً أن يقولوا: «علىّ» فى الأصل غير علمٍ و لا صفهٍ، لأنّهم قد صرّحوا بأنّه إذا سمّى بالجمع على سبيل النقل ــ يعنى عن الجمع ــ أو على سبيل الإرتجال ــ يعنى بصيغهٍ تشبه صيغه الجمع ــ فمن لغاته الرفع بالواو و النصب و الجرّ بالياء. و يؤيّده انّا لانعرف قنّسرا و لانصيباً علمين و لا صفتين. نعم لو قيل: ان علّيين غير علمٍ ــ بل هو جمع عليّه، أو علىّ ــ وصفت به الأماكن المرتفعه كان شاذّاً ــ لعدم التذكير و العقل ــ .

و اختلف المفسّرون فى المسمّى به، فالمشهور: إنّه اسمٌ لديوان الخير الّذى دوّن فيه كلّ ما

١– ١. المصدر: هكذا قال غير واحدٍ من النحويّين.

عملته الملائکه و صلحاء الثقلین(۱)، لأنّه سبب الإرتفاع إلی أعلی(۲) الدرجات فی الجنّه؛

أو لأنّه مرفوعٌ فی السماء السابعه حیث تحضره الملائکه المقرّبون؛

و قال مقاتل: «هو فی ساق العرش»؛

و عن ابن عبّاس: «هو لوحٌ من زبرجدٍ(۳) خضراء معلّقٌ تحت العرش أعمالهم مکتوبهٌ(۴) فیه»؛

و قیل: «هو فی(۵) السماء السابعه»؛

و قیل: «هو سدره المنتهی الّتی إلیها ینتهی کلّ شیءٍ من أمر اللّه _ تعالی _ » ؛

و قیل: «هو أعلی الجنّه»؛

و قیل: «مراتب عالیّهٌ و أماکن مرتفعهٌ محفوفهٌ بالجلاله»(۶)؛ و علی هذا فالمراد بقوله _ تعالی _ : «کِتَابٌ مَرقُومٌ»: أماکن الکتاب.

و قیل: «المراد(۷) أعلی الأمکنه و أشرف المراتب و أقربها من الله _ تعالی _ ، و له درجاتٌ، کما یدلّ علیه قوله _ علیه السلام _ : إلی أعلی علیّین». و(۸) فی الکافی بإسناده عن أبیحمزه الثمالی قال: «سمعت أباجعفرٍ _ علیه السلام _ یقول: انّ اللّه _ تعالی _ خلقنا من أعلی علیّین و خلق قلوب شیعتنا ممّا خلقنا منه و خلق أبدانهم من دون ذلک، فقلوبهم تهوی إلینا لأنّها خلقت ممّا خلقنا _ ثمّ تلا هذه الآیه: «کَلَّا إِنَّ کِتَابَ الأَبرَارِ لَفِی عِلِّیِّینَ * وَ

۱- ۱. هذا قول الزمخشری، راجع: «الکشّاف» ج ۴ ص ۲۳۴. و انظر: «نور الأنوار» ص ۲۵ ، «الفرائد الطریفه» ص ۱۶۰.

۲- ۲. المصدر: عالی.

۳- ۳. المصدر: زبرجده.

۴- ۴. انظر: «نور الأنوار» ص ۲۵.

۵- ۵. المصدر: _ فی.

۶- ۶. هذا قول الطبرسی، راجع: «مجمع البیان» ج ۱۰ ص ۲۹۶. و لبیان جمیع الأقوال أیضاً راجع: نفس المصدر، و انظر أیضاً: «التفسیر الکبیر» ج ۳۱ ص ۹۷.

۷- ۷. المصدر: + به.

۸- ۸. المصدر: + و روی ثقه الإسلام.

مَا أَدرَاکَ مَا عِلِّیُّونَ * کِتَابٌ مَرقُومٌ * یَشهَدُهُ المُقَرَّبُونَ»(۱) _ ؛ و خلق عدوّنا من سجّین و خلق قلوب شیعتهم ممّا خلقهم منه و أبدانهم من دون ذلک، فقلوبهم تهوی إلیهم، لأنّها خلقت ممّا خلقوا منه _ ثمّ تلا هذه الآیه:« کَلَّا إِنَّ کِتَابَ الفُجَّارِ لَفِی سِجِّینٍ * وَ مَا أَدرَاکَ مَا سِجِّینٌ * کِتَابٌ مَرقُومٌ * وَیلٌ یَومَئِذٍ لِّلْمُکَذِّبِینَ»(۲)_(۳)»(۴)؛ انتهی.

أقول: السرّ فی الأبرار و کتابهم فی العلیّین هو: انّ أجزاء نشأتهم الکثیفه و قواهم الطبعیّه المزاجیّه تجوهرت و ذکّت و استحالت بالتقدّس و التزکیه الحاصلتین بالعلم و العمل و التحلیه بالصفات المحموده و الأخلاق السنیّه و الإتّصاف بصفاتٍ ملکیهٍ ثابتهٍ و ذکیهٍ لنفوسهم المطمئنّه، کما أخبر الحقّ بقوله عن ذلک فی بیان أحوال النفوس:«قَد أَفلَحَ مَنْ زَکَّاهَا»(۵)؛ فغلب خواصّ نفوسهم و قواهم الروحانیّه علی فعل أمزجتهم الطبیعیّه، فصاروا کالملائکه یظهرون فیما شاؤوا من الصور و اتّصلوا بالعقول المجرّده؛ و هم المقرّبون، فیشهدونهم فی علّیّین.

و الحال فی الأشقیاء بعکس ذلک، فانّ قواهم و صفاتهم الروحانیّه استهلکت فی القوی الطبیعیّه و تلاشت جوهریّتها، فصارت کثیفهً خسیسهً مظلمهً، کما قال _ تعالی _ : «إِنَّ کِتَابَ الفُجَّارِ لَفِی سِجِّینٍ»(۶)، أی: فی مرتبهٍ من الوجود هو عالم الطبیعه المقیّده بعالم الکون و الفساد مسجونٌ أهلها فیها. و هو دیوان أعمال أهل الشقاء، و لذلک فسّر بقوله _ سبحانه _ : «کِتَابٌ مَرْقُومٌ»، أی: ذلک المحلّ المکتوب فیه أعمالهم کتابٌ مرقومٌ برقوم هیئات رذائلهم و شرورهم. بل عالم الطبیعه عین الحجاب و الحجیم؛ قال اللّه _ تعالی _ : «کَلَّا إِنَّهُم عَن رَبِّهِم یَومَئِذٍ لَمحجُوبُونَ»(۷).

ص : ۵۰۸

۱- ۱. کریمات ۱۸ / ۲۱ المطفّفین.

۲- ۲. کریمات ۱۰ / ۷ المطفّفین.

۳- ۳. راجع: «الکافی» ج ۱ ص ۳۹۰ الحدیث ۴. و انظر أیضاً: «بصائر الدرجات» ص ۱۵، «تأویل الآیات» ص ۷۴۸.

۴- ۴. انظر: «ریاض السالکین» ج ۱ ص ۳۴۳.

۵- ۵. کریمه ۹ الشمس.

۶- ۶. کریمه ۱۸ المطفّفین.

۷- ۷. کریمه ۱۵ المطفّفین.

قال بعضهم: «الحجاب حجابان:

حجاب غفلهٍ؛

و حجاب كفرٍ؛

فمن حجب فی دنياه بالغفله حجب فی الجنّه بالنعيم!؛

و من حجب فی دنياه بالكفر حجب فی النار بالغضب».

قال الواسطیّ: «الكفّار فی حجابٍ لايرونه و المؤمن فی حجابٍ يرونه فی وقتٍ دون وقتٍ». و لاحجاب له غيره، و ليس يسعه سواه، ما اتّصلت بشريّته بربوبيّته قطّ و لافارقت عنه!؛

ز دوزخ ترس و بيمی نيست امّا عذاب جانها درد حجابست

حديث هول قيامت كه گفت واعظ شهر كنايتيست كه از روزگار هجران گفت(۱)

ثمّ اعلم! أنّ الروح حين تعلّقه من أعلى علّيّين القرب بأسفل سافلين القالب قسرّاً بنفخه الحقّ ــ تعالى ــ حيثما بلغ من منازله اجتذب منه خاصيّهً أودعت فيه و حلى فيه من نوره و صفائه و لطافته بحسب ما اجتذب من ظلمه ذلك المنزل و كدورته و كثافته، فاحتجب بما اجتذب من كلّ منزلٍ من منازل الروحانيّات و الجسمانيّات إلى أن تعلّق بقالب الإنسان ، فصار محجوباً عن الحضره محبوساً فی أسفل القالب إلى أن يخلص اللّه ــ تعالى ــ روح من يشاء من عباده بجذبه«ارْجِعِی إِلَی رَبِّكِ»(۲)».

و قال بعض العرفاء: «الأفاعيل المتكرّره و الإعتقادات الراسخه فی النفوس بمنزله النقوش الكتابيّه فی الألواح. فمن كانت معلوماته أموراً قدسيّهً و أخلاقه زكيّهً و أعماله صالحهً يأتی كتابه بيمينه، أی: من جانب الأقوی الروحانیّ، و هو جهه علّيّين. و ذلك لأنّ كتابه من جنس الألواح العاليه و الصحف المكرّمه المرفوعه المطهّره «بِأَيدِی سَفَرهٍ * كِرَامٍ

۱- ۱. البيت لحافظ، راجع: «ديوان حافظ» ص ۱۱۴ السطر ۲.

۲- ۲. كريمه ۲۸ الفجر.

بَرَرَهٍ»(۱) «يَشْهَدُهُ الْمُقَرَّبُونَ»(۲)؛ و من كانت معلوماته مقصورةً على الجرميّات و أخلاقه سيّئةً و أعماله خبيثةً يأتى كتابه بشماله، أى: من جانبه الأضعف الجسمانىّ، و هو من جهه سجّين. و ذلك لأنّ كتابه من جنس الأوراق السفليّه و الصحائف الحسّيّه القابله للإحتراق ، فلاجرم يعذّب بالنار. و أمّا عود الأرواح إلى ما خلقت منه _ كما قال سبحانه : «كَمَا بَدَأَكُمْ تَعُودُونَ»(۳) _ فما خُلق من علّيين فكتابه فى علّيين، و ما خُلق من سجّين فكتابه من سجّين؛ فهو قريبٌ ممّا ذكرنا.

و تسميه كتاب الأبرار بصيغه الجمع دون كتاب الفجّار _ المسمّى بـ : السجّين _ المثبه على كونه سببا لأنواع العلوّ و الرفعه ؛ بخلاف كتاب الفجّار، لأنّه لاتمايز فى الأعدام. و قضيّه «مَن جَاءَ بِالحَسَنَهِ فَلَهُ عَشرُ أَمثَالِهَا وَ مَن جَاءَ بِالسَّيِّئَهِ فَلَايُجْزَى إِلَّا مِثْلَهَا»(۴) شاهده صدقٍ على ذلك.

حَمْداً تَقَرُّ بِهِ عُيُونُنَا إِذَا بَرِقَتِ الأَبْصَارُ، وَ تَبْيَضُّ بِهِ وُجُوهُنَا إِذَا اسْوَدَّتِ الأَبْشَارُ.

«تقرّ» مأخوذٌ من «القرّ»، و هو: البرد، يقال: قرّت العين تقرّ _ من باب ضرب و تعب _ قُرّةً _ بالضمّ _ و قروراً: بردت سروراً. قال ابن الأثير: «و حقيقه قرّت: دمعه العين، لأنّ دمعه الفرح و السرور باردهٌ، بخلاف دمعه الحزن فانّها تكون حارّةً»(۵)؛ انتهى.

و العرب يكنّى عن سرور القلب بـ «قرّ العين»، و عن سوء الحال بـ : «سخوقها». و ذلك لأنّ الفرح كيفيّهٌ تتبعها حركه الروح إلى خارج البدن للوصول إلى الملذّ، فاذا انفصلت

ص : ۵۱۰

۱- ۱. كريمتان ۱۶ / ۱۵ عبس.

۲- ۲. كريمه ۲۱ المطفّفين.

۳- ۳. كريمه ۲۹ الأعراف.

۴- ۴. كريمه ۱۶۰ الأنعام.

۵- ۵. لم أعثر عليه فى «النهايه»، نعم قال مذيّلاً على الحديث: «لو رآك لقرّت عيناه»: «أى: لسرّ بذلك و فرح. و حقيقته أبرد اللّه دمعه عينيه، لأنّ دمعه الفرح و السرور باردهٌ»، راجع: «النهايه» ج ۴ ص ۳۸.

أجزاء الشؤون و المفاصل بعضها من بعضٍ فتخرج الرطوبات المحتَبسه فی الدماغ. و الحزن كیفیّهٌ تتبعها حركه الروح إلی الداخل هرباً من المؤذی، فاذا انقبض الروح متراجعاً نحو الدماغ عصر شیئاً من الرطوبات الباقیه علی سخونتها السابقه(۱).

<و قیل: «قرار العین: سكونها، من قرّ الشیء یقرّ قَرّاً ــ من باب ضرب و تعب أیضاً ــ ، أی: استقرّ. و القَرار ــ بالفتح ــ اسمٌ منه. و المعنی: أی سكنت بحیث لاتطمح إلی فوقٍ، و ذلک لایكون إلّا فی البهجه و السرور».

و «برق» ــ علی وزن عَلِمَ ــ بمعنی: تحیّر، و بوزن فَتِحَ ــ بالحمره ــ بمعنی: شَخَصَ. و هو عند معاینه ملک الموت، و فی القیامه(۲)>.

و قیل: «برق ــ كفرح ــ من: برق الرجل إذا نظر إلی البرق فتأثّر بصره من تأمّله، ثمّ استعمل فی كلّ حیرهٍ»(۳)؛

و قیل: «من البریق ــ و هو: اللمعان ــ ، أی: فتحت بحیث لایطرف، و یؤیّده قوله ــ سبحانه ــ : «یَسأَلُ أَیَّانَ یَومُ القِیَامَهِ * فَإِذَا بَرِقَ البَصَرُ * وَ خَسَفَ القَمَرُ * وَ جُمِعَ الشَّمسُ وَ القَمَرُ * یَقُولُ الإِنسَانُ یَومَئِذٍ أَینَ المَفَرُّ»(۴)».

و «تبیضّ»: مأخوذٌ من ابیضّ الشیء ابیضاضاً: صار ذابیاضٍ، و اسودّ اسوداداً: صار ذاسوادٍ.

و «الأبشار»: جمع بَشَر ــ بالتحریک، كسبب و أسباب ــ ، و هو جمع بشره، و هی ظاهر جلد الإنسان؛ و قیل غیره. فالأبشار جمع جمعٍ(۵). و فیه تلمیحٌ إلی قوله ــ تعالی ــ : «یَومَ تَبیَضُّ وُجُوهٌ وَ تَسوَدُّ وُجُوهٌ»(۶).

۱- ۱. انظر: «نور الأنوار» ص ۲۵. و حكاه أیضاً المحقّق المجلسی، راجع: «الفرائد الطریفه» ص ۱۶۲.

۲- ۲. قارن: «نور الأنوار» ص ۲۵.

۳- ۳. كما حكاه المحقّق المدنی، راجع: «ریاض السالكین» ج ۱ ص ۳۴۷.

۴- ۴. كریمات ۱۰ / ۶ القیامه.

۵- ۵. انظر: «شرح الصحیفه» ص ۸۵.

۶- ۶. كریمه ۱۰۶ آل عمران.

و قیل فی تفسیره: «یوم تبیضّ وجوه الّذین ابیضّت قلوبهم الیوم بنور الإیمان و الوفاق مع اللّه، و تسودّ وجوه الّذین اسودّت قلوبهم بـالکفر و التفرّق و الإختلاف مع اللّه. و ذلک لأنّ الوجوه تحشر بلون القلوب ؛ کقوله ــ تعالی ــ : «یَومَ تُبْلَی السَّرَائِرُ»(۱)، أی: یجعل ما فی الضمائر علی الظواهر».

و قال بعضهم: «القلوب هی الوجوه المبیضّه و المسودّه هنا بالإیمان و الکفر بـذلک فی تلک الـدار، لأنّها یکون ثمّ هی الظاهره بصوره أعمالها. و ذلک عین بیاضـها و سوادها، فانّها باطنهٌ فی هـذه الـدار و هی ظاهرهٌ فی الأخری، و قد نبّهت النبوّه علی ذلک بتحوّل النـاس بـالصور فی سوق الجنـان ــ من غیر نزعٍ و لا خلعٍ ــ و البـاطن علی حـاله کما یتحوّل البواطن هنا بالصور و الظاهر علی حاله».

<و المراد به هنا: إمّا بشره الوجه خاصّهً ــ بقرینه المقابله ــ ؛

أو: جمیع البدن.

و البیاض و السواد إمّا حقیقهٌ، أو کنایهٌ عن حسن الأعمال و قبحها(۲)>.

حَمْداً نُعْتَقُ بِهِ مِنْ أَلِیمِ نَارِ اللَّهِ إِلَی کَرِیمِ جِوَارِ اللَّهِ.

«العتق» مأخوذٌ من قولهم: عتق الفرس: إذا سبق و نجا، و عتق فرخ الطائر: إذا طار فاستقلّ، کما انّ العبـد لمّا فکّت رقبته من الرقّ تخلّص و ذهب حیث شاء.

و «الألیم» فعیلٌ من الألم. قیل: «هو بمعنی المولم ــ کالسمیع بمعنی المسمع، و النذیر بمعنی المنذر ــ »؛

و قیل: «بمعنی المتألّم، یقال: ألم ــ کفرح ــ فهو ألیمٌ، کما یقال: وجع فهو وجیعٌ» .

وصف به العذاب و نحوه للمبالغه ــ کما فی قوله تحیّه بینهم ضـرب وجیع علی طریقه جدّ جدّه، فان الألم و الوجع حقیقهٌ للمولم و المضروب؛ کما انّ الجدّ للجادّ.

ص : ۵۱۲

۱- ۱. کریمه ۹ الطارق.

۲- ۲. قارن: «نور الأنوار» ص ۲۵.

و هـذا قول أكثر المحقّقين، لأنّ مجىء فعيل بمعنى مفعل لم يثبت فى اللغه؛ و إن ورد فشاذٌّ لايقاس عليه؛ هكـذا ذكره الفاضل الشارح(۱).

أقول: قد سلم وروده شاذّاً بمعنى مفعل، و قد ورد فى أفصح الكلام ــ و هو كلام الملك العلاّم ــ و غيره، كقوله: «بَدِيعُ السَّمَاوَاتِ وَ الأَرضِ»(۲)، و «مِن عَذَابٍ أَلِيمٍ»(۳)، و:

من ريحانه الداعى السميع(۴)

و قوله: تحيّةٌ بينهم ضرب وجيع؛ فتدبّر(۵)!.

و «الكريم»: العزيز و الحسن المرضىّ، و خلاف اللؤم(۶).

و «الجوار»: إمّا من المجاوره و هى: القرب ــ مصدر جاور يجاور مجاورةً و جُواراً، بالكسر و الضمّ، و الكسر أفصح(۷) ــ ، و الاسم الجُوار ــ بالضمّ ــ كما فى المصباح(۸)؛ و الصواب انّ الإسم بالفتح؛

أو من: أجار يجير، بمعنى: الأمان. و الإضافه فيها بيانيّةٌ. و يحتمل أن يكون من قبيل إضافه الصفه إلى الموصوف.

قال بعض العرفاء فى تفسير قوله ــ تعالى ــ : «نَارُ اللَّهِ المُوقَدَهُ * الَّتِى تَطَّلِعُ عَلَى الْأَفْئِدَهِ»(۹): «اعلم! ــ علّمك اللّه ــ : انّ النار جاء بها الحقّ مضافةً؛

فمنها نارٌ أضافها إلى اللّه ــ مثل قوله:«نَارُ اللَّهِ المُوقَدَهُ» ــ ؛

و نارٌ أضافها إلى غير اللّه ــ مثل قوله: «لَهُم نَارُ جَهَنَّمَ»(۱۰) ــ ، ثمّ نعّت هذه النار بنعوتٍ

۱- ۱. انظر: «رياض السالكين» ج ۱ ص ۳۵۰.

۲- ۲. كريمتان ۱۱۷ البقره / ۱۰۱ الأنعام.

۳- ۳. كريمات ۲۵ الحجّ / ۳۱ الأحقاف / ۱۰ الصف / ۲۸ الملك.

۴- ۴. انظر: «الفرائد الطريفه» ص ۱۶۴ و فيه: أ من.

۵- ۵. انظر: «نور الأنوار» ص ۲۶.

۶- ۶. هكذا فى النسختين، و الظاهر: اللئيم.

۷- ۷. كما قال الجوهرىّ: «تقول: جاورته مجاورةً و جِواراً و جُواراً، و الكسر أفصح»، راجع: «صحاح اللغه» ج ۲ ص ۶۱۷ القائمه ۲.

۸- ۸. راجع: «المصباح المنير» ص ۱۵۷.

۹- ۹. كريمتان ۷ / ۶ الهمزه.

۱۰- ۱۰. کریمه ۳۶ فاطر.

و أخبر عنها بأخبارٍ من الوتد و الإطباق و غير ذلك.

و جعل لها حكماً فی الظاهر، فجعلها ظرفاً _ مثل قوله: «فَإِنَّ لَهُ نَارَ جَهَنَّمَ خَالِدِينَ فِيهَا»(۱)، فجاء بالظرف(۲) _ ؛

و حکماً فی الباطن، و هو أن یکون ظاهر العبد ظرفاً لها، و هی«نَارُ اللَّهِ الْمُوقَدَه * الَّتِی تَطَّلِعُ عَلَی الْأَفْئِدَهِ»(۳) _ و الأفئده: جمع فؤاد، و هو باطن الإنسان _ ، فهی تظهر فی فؤاد الإنسان. و عن هذه النار الباطنه ظهرت النار الظاهره، و العبد منشیء النار فی الحالین، فما عذابه سوی ما أنشأ، کذلک ما أغضب الحقّ سوی ما خلقه. فلولا الخلق ما غضب الحقّ و لولا المکلّف _ الّذی أنشأ صوره النارین بعمله الظاهر و الباطن _ ما یعذّب بنارٍ؛ فما جنی أحدٌ علی أحدٍ فی الحقیقه و النظر الصحیح. و نار اللّه نارٌ ممثّلهٌ مجسّدهٌ، لأنّها نتائج أعمالٍ معنویّهٍ باطنهٍ، و نار جهنّم نتائج أعمالٍ حسّیّهٍ ظاهرهٍ، لیجمع لمن هذه صفته بین العذابین. ألَا تری المنافق فی الدرک الأسفل من النار؟، فهو فی نار اللّه لما کان علیه من إضرار الکفر و ما له فی الدرک الأوّل مقعدٌ لما أتی به من الأعمال الظاهره؛ بخلاف الکافر، فانّ له من جهنّم أعلاها و أسفلها. فما عنده لایعصمه من نار اللّه و لا من نار جهنّم.

و أمّا حکمُ الّذی جحدها و استیقن الحقّ و اعتقده: فانّه علی ضدّ عذاب المنافق، فانّه عالمٌ بالحقّ یتحقّق به فی نفسه و لایظهر ذلک علی ما ظهر نشأته، فأظهر خلاف ما أضمر، و النار إنّما تطلب من الإنسان من لم یظهر علیه صوره حقٍّ من ظاهرٍ و باطنٍ. فالعلم للباطن کالعلم للظاهر، و الجهل للباطن کترک الواجب للظاهر. و من هنا یتبیّن للإنسان مراتب و أسباب المؤاخذات الإلآهیّه فی الدارین. قال: سمعت منصور بن عبداللّه یقول: سمعت أباالقاسم الإسکندرانیّ یقول: سمعت أباجعفر الملطی یقول: سمعت علیّ بن موسی الرضا عن

۱- ۱. کریمات ۶۸ التوبه / ۲۳ الجنّ / ۶ البیّنه.

۲- ۲. من قوله: «قال بعض العرفاء ...» إلی هنا هو کلام الشیخ ابن عربی، راجع: «الفتوحات المکّیه» ج ۳ ص ۳۸۵ السطر ۳۱.

۳- ۳. کریمتان ۷ / ۶ الهمزه.

أبیه عن جعفر بن محمّد فی قوله ـ تعالی ـ : «نَارُ اللَّهِ المُوقَدَه» ـ ... إلی آخرها ـ قال: النیران نیرانان:

نیران المحبّه و المعرفه تتّقد فی أفئده الموحّدین، و نیران جهنّم تتّقد فی أفئده الکافرین؛

و نیرانٌ إذا اتّقد فی قلب المؤمن یحترق کلّ همّهٍ غیر اللّه و کلّ ذکرٍ سوی ذکره(۱).

حَمْداً نُزَاحِمُ بِهِ مَلَائِکَتَهُ الْمُقَرَّبِینَ.

«زحمه» ـ کمنعه ـ : ظایقه فی المجلس و غیره.

<و «الملائکه»: جمع ملائک ـ بالهمز ـ ، و أصله مألُک ـ بتقدیم الهمزه و ضمّ اللام ـ من الألوکه، و هی: الرساله، ثمّ قلّبت و قدّمت اللام. و قیل ملأَک، و جمع علی فعایل ـ مثل شمائل ـ ، ثمّ ترکت همزه المفرد لکثره الإستعمال و ألقیت حرکتها علی اللام فقیل: ملک، فلمّا جمعوه ردّوها إلیه، فقالوا: ملائکه. و إلحاق التاء لتأکید تأنیث الجماعه ـ نحو: حجاره ـ ؛ و قد لاتلحق. هذا قول الأکثر(۲)>. و الدلیل علی أنّه من الألوکه ـ و هی الرساله ـ کونهم وسائط بین اللّه و بین رسله فی تبلیغ الوحی و الشریعه ، کما قال ـ تعالی ـ : «جَاعِلِ الْمَلَائِکَهِ رُسُلًا»(۳)، و قال:«اللَّهُ یَصْطَفِی مِنَ المَلَائِکَهِ رُسُلًا»(۴).

فان قلت: هذا یدلّ علی أنّ بعضهم هم الرسل، لا کلّهم؛

قلت: انّ «من» للتبیین لا للتبعیض، أو کالرسل إلیهم؛ و لهذا لایسمّی ملکاً من لا رساله له، بل یسمّی روحاً ـ أو شیئاً آخر ـ .

و اختلف العقلاء فی حقیقتهم بعد اتّفاقهم علی أنّها ذواتٌ موجودهٌ وجوداً جوهریّاً صوریّاً لا وجوداً عرضیّاً. فذهب أکثر أهل الإسلام إلی أنّها أجسامٌ لطیفهٌ نورانیّهٌ إلآهیّهٌ

ص : ۵۱۵

۱- ۱. لم أعثر علیه، لا فی مصادر الحدیث و لا فی مضانّه من غیرها کـ «حلیه الأولیاء».

۲- ۲. قارن: «ریاض السالکین» ج ۱ ص ۳۵۱.

۳- ۳. کریمه ۱ فاطر.

۴- ۴. کریمه ۷۵ الحجّ.

خیرهٌ سعیدهٌ قادرهٌ علی التصرّفات السریعه و الأفعال الشاقّه و التشکّل بأشکالٍ مختلفهٍ ذوات عقولٍ درّاکهٍ؛ مسکنها السماوات، و بعضها عند اللّه أقرب من بعضٍ و أکمل درجهً _ کما قال حکایهً عنهم: «وَ مَا مِنَّا إِلاَّ لَهُ مَقَامٌ مَعلُومٌ»(۱)؛

<و قال عبده الأصنام: انّها فی الحقیقه هی هذه الکواکب الموصوفه بالسعود و النحوس، و انّها أحیاء ناطقهٌ، و إنّ السعداء منها ملائکه الرحمه و المنحوسات منها ملائکه العذاب.

و قال معظم المجوس و الثنویّه: إنّها هی الأولیاء الّتی تولّدت من النور، و هم القائلون بالنور و الظلمه و انّهما جوهران حسّاسان قادران متضادّان فی النفس و الصوره مختلفان فی الفعل و التدبیر، فجوهر النور فاضلٌ خیّرٌ نقیٌّ طیّب الریح کریم النفس، یسرّ و لایضرّ و ینفع و لایمنع و یحیی و لایبلی؛ و الظلمه ضدّ ذلک. فالنور یولد الأولیاء _ و هم الملائکه _ لا علی سبیل التناکح، بل کتولّد الحکمه من الحکیم و الضوء من المضیء؛ و جوهر الظلمه یولد الأعداء _ و هم الشیاطین _ تولّد السفه من السفیه.

و ذهب طائفهٌ من النصاری: انّ الملائکه فی الحقیقه هی الأنفس الناطقه بذواتها المفارقه عن أبدانها، علی نعت الصفاء و الخیریه. و ذلک لأنّ هذه النفوس المفارقه إن کانت صافیهً خالصهً فهی الملائکه؛ و إن کانت خبیثهً کدرهً فهی الشیاطین.

و قال الحکماء: انّها جواهر قائمه بأنفسها لیست بمادّیّهٍ، و انّها بالمهیّه مخالفهٌ لأنواع النفوس الناطقه البشریّه، و انّها أکمل قوّهً و أکثر عملاً منها، و انّها للنفوس البشریّه جاریهٌ مجری الشمس بالنسبه إلی الأضواء. فهذه الجواهر عندهم منقسمهٌ إلی قسمین:

قسمٌ شأنهم الإستغراق فی معرفه الحقّ و التنزّه عن الإشتغال بغیر ملاحظه جماله و جلاله، و هم العلّیّون و الملائکه المقرّبون. المسمّون عندهم ب_ : العقول المجرّده ، لبراءتهم عن العلائق المادّیّه _ کما وصفهم اللّه تعالی فی محکم تنزیله بقوله: «یُسَبِّحُونَ اللَّیلَ وَ النَّهَارَ

ص : ۵۱۶

۱- ۱. کریمه ۱۶۴ الصافّات.

لاَیفتُرُونَ»(۱) _ ؛

و قسمٌ «یُدَبِّرُ الأَمْرَ مِنَ السَّمَاءِ إِلَی الأَرْضِ»(۲) علی ما سبق به القضاء و جری به القلم الإلآهیّ، «لاَیَعْصُونَ اللَّهَ مَا أَمَرَهُمْ وَ یَفْعَلُونَ مَا یُؤْمَرُونَ»(۳). و هم المدبّرات أمراً. فمنهم سماویّهٌ _ لاختصاصها بأجسامها _ ؛

و منهم أرضیّهٌ _ لأجل المدبّریّه لأحوال هذا العالم السفلی _ .

ثمّ انّ مدبّرات هذا العالم إن کانت خیراتٍ فهم الملائکه، و إن کانت شریرهً فهم الشیاطین، فهذه تفصیل مذاهب الناس فی الملائکه(۴)>.

و لکلٍّ من الفرق أدلّهٌ علی ما ذهب إلیه، یطول ذکرها؛ و سیأتی زیاده بسطٍ لأقسام الملائکه فی اللمعه الثالثه _ إنشاء اللّه تعالی _ .

ثمّ اعلم! أنّه کما انّ للملائکه طبقاتٍ متفاوتهٍ فی الشرافه و عدمها _ و أشرفها طبقهً هی الملائکه المهیّمه الّتی باصطلاح الحکماء تسمّی ب_ : «العقول المجرّده الفعّاله» _ ، فکذلک للبشر أیضاً درجاتٌ متفاوتهٌ فی القرب و المنزله، و أشرفها و أکملها درجهً الأرواح النبویّه الّتی هی أیضاً عقولٌ بالفعل؛ و کما انّ أوّل الأرواح العقلیّه مَن لاواسطه فی الشرف بینه و بین الأرواح، کذلک آخر الأرواح النبویّه من لاواسطه بینه و بین اللّه _ تعالی _ ، کما قال نبیّنا _ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم _ : «لی مع اللّه وقتٌ لایسعنی فیه ملکٌ مقرّبٌ و لانبیٌّ مرسلٌ»(۵). فلیعتبر مع صنفٍ من الملک صنفٌ من البشر، فالإنسان الکامل الواصل إلی مقام الملک مساوٍ معه فی الشرف، و لکنّه أتمّ کمالاً منه باعتبار جمعیّته و احتوائه علی سائر المقامات و

۱- ۱. کریمه ۲۰ الأنبیاء.

۲- ۲. کریمه ۵ السجده.

۳- ۳. کریمه ۶ التحریم.

۴- ۴. قارن: «مفاتیح الغیب» _ لصدر المتألّهین _ ج ۲ ص ۴۲۲ مع اختلافٍ یسیر. و انظر أیضاً: «الملل و النحل» ج ۱ ص ۲۲۶.

۵- ۵. راجع: «بحار الأنوار» ج ۷۹ ص ۲۴۳، و انظر أیضاً _ مع اختلاف یسیر _ : نفس المصدر ج ۱۸ ص ۳۶۰.

مروره علیها. فلهذا استحقّ للخلافه الإلآهیّه فی عالم الأرض ـ لقوله تعالی : «إِنِّی جَاعِلٌ فِی الأرضِ خَلِیفَهً»(۱) ـ ؛ ثمّ فی عالم السماء ـ لقوله: «لولاک لما خلقت الأفلاک»(۲) ـ ؛ ثمّ فی عالم الأسماء کاسم اللّه الأعظم الجامع لجمیع الأسماء و الصفات ـ لقوله تعالی : «مَن یُطِعِ الرَّسُولَ فَقَد أَطَاعَ اللَّهَ»(۳) ـ . فقد انکشف لک انّ الإنسان یمکن أن یصیر فی آخر مقاماته أشرف من الملائکه.

و الشواهد النقلیّه علیه کثیرهٌ؛

منها: ما روی أن جبرئیل أخذ برکاب محمّدٍ ـ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم ـ حتّی أرکبه البراق لیله المعراج ، و لمّا وصل إلی بعض المقامات تخلّف عنه جبرئیل و قال: «لو دنوت أنملهً لاحترقت!»(۴)؛

و منها: ما روی الصدوق بإسناده عن أبیالحسن الرضا ـ علیه السلام ـ عن أبیه عن آبائه ـ علیهم السلام ـ قال: قال رسول اللّه ـ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم ـ : «أنا سیّد من خلق اللّه ـ عزّ و جلّ ـ ، و أنا خیرٌ من جبرئیل و میکائیل و اسرافیل و حمله العرش و جمیع ملائکه اللّه المقرّبین و أنبیاء اللّه المرسلین»(۵) ـ ... الحدیث ـ ؛

و منها: ماروی أیضاً عنه عن آبائه الطاهرین عن النبیّ ـ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم ـ قال: «ما خلق اللّه خلقاً أفضل منّی و لا أکرم علیه منّی». قال علیّ بن أبیطالبٍ ـ علیه السلام ـ : قلت: «یا رسول اللّه! فأنت أفضل أم جبرئیل؟

قال: یا علیّ! انّ اللّه ـ تبارک و تعالی ـ فضّل أنبیاءه المرسلین علی ملائکته المقرّبین و

۱- ۱. کریمه ۳۰ البقره.
۲- ۲. راجع: «بحار الأنوار» ج ۱۶ ص ۴۰۵، ج ۴۰ ص ۲۰، «تأویل الآیات» ص ۴۳۰، «المناقب» ج ۱ ص ۴۱۶.
۳- ۳. کریمه ۸۰ النساء.
۴- ۴. راجع: «بحار الأنوار» ج ۱۸ ص ۳۸۲، «المناقب» ج ۱ ص ۱۷۸.
۵- ۵. راجع: «اکمال الدین» ج ۱ ص ۲۶۱ الحدیث ۷. و انظر أیضاً: «بحار الأنوار» ج ۱۶ ص ۳۶۴.

فضّلنی علی جمیع النبیّین(۱)؛ و الفضل بعدی لک یا علیّ و للأئمّه من بعدک و إنّ الملائکه لخدّامنا و خدّام محبّینا»(۲). ثمّ قال بعد کلام رسول اللّه: «انّ اللّه خلق آدم و أودعنا صلبه و أمر الملائکه بالسجود له تعظیماً لنا و إکراماً، و کان للّه ــ عزّ و جلّ ــ عبودیهً و لآدم إکراماً و طاعهً لکوننا فی صلبه؛ فکیف لانکون أفضل من الملائکه و قد سجدوا لآدم کلّهم أجمعون؟! ــ ... الحدیث ــ». إلی غیر ذلک من الأحادیث الوارده عنهم ــ علیهم السلام ــ.

إذا عرفت هذا فلنرجع إلی المعنی؛ فنقول: «أحمده حمداً نزاحم» أی: ندافع به ملائکته المقرّبین مع دوام حمدهم و تسبیحهم، لفعلیّه کمالاتهم و تجرّدهم عن المادّه الباعثه للتجدّد و الحدوث، لأنّ مرتبته ــ علیه السلام ــ فوق مراتب العقول القادسه ــ بالبیان الّذی ذکرناه لک آنفاً ــ. و قد مرّ سابقاً أیضاً انّ نحو وجوده ــ علیه السلام ــ الحمد، فحمده و تسبیحه فوق حمدهم و تسبیحهم، و لایمکنهم الوصول إلی مقامه ــ علیه السلام ــ. و الشاهد علی ذلک: «لو دنوت أنملهً لاحترقت»؛ فتبصّر!.

فما ذکره الفاضل الشارح من: «انّ المزاحمه علی القول بأنّ الملائکه أجسامٌ، ظاهرٌ؛ و أمّا علی القول بأنّهم(۳) أرواحٌ مجرّدهٌ فهو من باب التمثیل»(۴)؛

ناشٍ عن الجهل بطریقه المحقّقین من الحکماء و العرفاء!.

قال السیّد السند الداماد ــ رحمه اللّه ــ: «حمداً نزاحم به، أی: ننسلخ به من عالم الملک و ننخرط فی سلک عالم الملکوت، و أفاض ذلک العالم ملائکته(۵) المقرّبون، فنزاحمهم به. و إنّما یتیسّر ذلک باستکمال القوّتین العاقله و العامله فی نصاب الکمال»(۶)؛

۱- ۱. المصدر: + و المرسلین.

۲- ۲. راجع: «تأویل الآیات» ص ۸۳۵، «علل الشرائع» ج ۱ ص ۵ الحدیث ۱، «عیون أخبار الرضا» ج ۱ ص ۲۶۲ الحدیث ۲۲.

۳- ۳. المصدر: بانّها.

۴- ۴. انظر: «ریاض السالکین» ج ۱ ص ۳۵۱.

۵- ۵. کذا فی النسختین، و فی المصدر: «و أفاضل [کذا، و الظاهر: نفاضل] بذلک ملائکه».

۶- ۶. راجع: «شرح الصحیفه» ص ۸۶.

أقول: لايخفى ما فيه!؛ مع أنّ هذا دون مرتبتهم ــ عليهم السلام ــ ، لأنّ مرتبتهم فوق ذلک ــ كما ذكرناه لک، فتدبّر تفهم! ــ .

وَ نُضَامُّ بِهِ أَنْبِيَاءَهُ الْمُرْسَلِينَ.

«الضمّ»: الجمع.

و «الأنبياء»: جمع النبىّ، فعيلٌ بمعنى فاعل. فهو إمّا مأخوذٌ من النباوه ــ و هو الإرتفاع ــ لعلوّ شأنه و ظهور برهانه، لكونه وسيلةً إلى الحقّ ــ تعالى ــ و طريقاً واصلاً إليه؛

<أو من النبأ ــ بالهمز، بمعنى الخبر ــ لإنبائه عن اللّه ــ تعالى ــ . فعلى هذا قلبت الهمزه واواً ثمّ أدغمت ــ كالمروّه المأخوذه من المروءه ــ . و يجوز فيه تحقيق الهمز و تخفيفه، يقال تنبّأ و تنبّى و أنبأ و أنبى. قال سيبويه: «ليس أحدٌ من العرب إلاّ و يقول: تنبّأ مسيلمه ــ بالهمز ــ ، غير انّهم تركوا الهمز فى النبىّ كما تركوه فى الذرّيّه و البريّه و الخابيه. إلاّ أهل مكّه(۱)، فانّهم يهمزون هذه الأحرف الأربعه و لايهمزون غيرها، و يخالون العرب فى ذلک»(۲)(۳)>. قال الجوهرىّ: «يقال: نبأت على القوم: إذا اطّلعت عليهم، و نبأت من أرضٍ إلى أرضٍ إذا خرجت من هذه إلى هذه(۴)». قال: «و هذا المعنى أراد الأعرابىّ بقوله: يا نبىء اللّه ــ أى: يا من خرج من مكّه إلى المدينه ــ ، فأنكر عليه الهمز و قال: لا تنبر باسمى!، فانّما أنا نبىّ اللّه،

ص : ۵۲۰

۱- ۱. و نسبه المحقّق المجلسى إلى جميع أهل الحجاز، راجع: «الفرائد الطريفه» ص ۱۶۵.

۲- ۲. لم أعثر عليه. نعم قال سيبويه: «فامّا النبىّ فانّ العرب قد اختلف فيه، ... و ليس من العرب أحدٌ إلاّ و هو يقول: تنبّأ مسيلمه»، راجع: «الكتاب» ج ۳ ص ۴۶۰. و حكاه الجوهرى فى «صحاح اللغه» ج ۱ ص ۷۴ القائمه ۲، و أورده المحقّق المجلسىّ فى «بحار الأنوار» ج ۱۱ ص ۲۹.

۳- ۳. قارن: «رياض السالكين» ج ۱ ص ۳۵۲ مع تغييرٍ يسير.

۴- ۴. هذا كلام أبيزيدٍ حكاه الجوهرى، و المصنّف أورده من غير تقييدٍ بالفاظه، راجع: «صحاح اللغه» ج ۱ ص ۷۴ القائمه ۲.

أی: بغیر همزٍ»(۱). و قال الجزریّ فی «النبر» ــ بالراء المهمله ــ : «فیه قیل له: یا نبیء اللّه، فقال ــ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم ــ : یا معشر قریشٍ، لا تنبروا(۲) ــ و فی روایه: لاتنبر ــ باسمی(۳)!. النبر: الهمز، أی(۴): همز الحروف. و لم تکن قریش تهمز فی کلامهم(۵)»(۶).

هذا تفسیر معنی اللغویّ للفظ النبیّ.

و أمّا المعنی الإصطلاحیّ؛ فقال المتکلّمون: «انّه عبارهٌ عن الإنسان المخبر عن اللّه، اصطفاه من بین أمثاله مؤیّداً من اللّه بمعجزاتٍ ربّانیّهٍ و علومٍ إلآهیّهٍ مستغنیاً فیها عن واسطهٍ بشریّهٍ»(۷)؛

و قال الحکماء: «هو الکامل فی قوّتی النظریه و العملیّه بحیث لایکون فی عصره أکمل منه فی الأفراد الإنسانیّه»(۸)؛

و فی اصطلاح العرفاء و الصوفیّه: «هو من یخبر عن الذات و الصفات و الأسماء و الأحکام الإلآهیّه». قال القیصری فی شرح الفصوص: «النبیّ شخصٌ بُعث علی الخلق حتّی یهدیهم إلی الکمال الّذی تقرّر فی الحضره العلمیّه لهم بسبب اقتضاء استعدادات الأعیان الثابته له، سواءٌ کان هذا الکمال إیماناً أم لا. و الرساله أثرهٌ علویهٌ و خطوهٌ ربّانیّهٌ و عطیّهٌ إلآهیّهٌ لایکتسب بجهدٍ و لاینال بکسبٍ؛ «اللَّهُ أَعلَمُ حَیثُ یَجعَلُ رِسَالَتَهُ»(۹)، و کَذَلِکَ

ص : ۵۲۱

۱- ۱. هذا أیضاً کلام أبیزیدٍ، راجع: نفس المصدر المقدّم ذکره فی التعلیقه السالفه.

۲- ۲. النهایه: انّا معشر قریش لاننبر.

۳- ۳. راجع: «بحار الأنوار» ج ۱۱ ص ۲۹.

۴- ۴. النهایه: ــ الهمز أی.

۵- ۵. النهایه: کلامها.

۶- ۶. راجع: «النهایه» ج ۵ ص ۷.

۷- ۷. لتفصیل هذا الاصطلاح من وجهه نظر المتکلّمین راجع: «الألفین» ص ۲۱۷، «شرح القوشجی علی التجرید» ص ۳۷۵.

۸- ۸. لم أعثر علی هذا الاصطلاح أو ما یشبهه فی کلمات الحکماء، فانظر مثلًا: «الشفا» / الإلآهیات ص ۴۴۱، حیث عقد الرئیس فصلًا فی اثبات النبوّه و کیفیّه دعوه النبیّ إلی اللّه، «الشواهد الربوبیّه» ص ۳۳۷ المشهد الخامس فی النبوّات و الولایات.

۹- ۹. کریمه ۱۲۴ الأنعام.

أَوحَيَنَا إِلَيـكَ رُوحاً مِن أَمرِنَا مَا كُنتَ تَـدرِى مَا الكِتَابُ وَ لاَ الإِيمَانُ»(۱). لكن الجهـد و الكسب فى اعـداد النفس لقبول آثـار الوحى ـ بالعبادات المشـفوعه بالفكر و المعاملات الخالصه عن الريا و السـمع ـ من لوازمها. فليس الأمر فيها إتّفاقيّاً جزافيّاً حتّى ينالها كلّ مَن ربّ و درج، أو مرتّباً على جهه كسبٍ حتّى يصيبها كلّ مَن بكّر و أولج!. و كما انّ الإنسانيّه لنوع الإنسان و الملكيّه لنوع الملائكه ليست مكتسبةً لأشـخاص النوع و إنّ العمل بموجب النوعيّه ليس يخلو عن اكتسابٍ و اختيارٍ لإعـدادٍ و اسـتعدادٍ، كـذلك النبـوّه للأنبيـاء ليست مكتسبةً لأشـخاص النـوع، و انّ العمـل بموجب النبوّه ليس يخلو عن اكتسـابٍ و اختيـارٍ لإعـدادٍ و استعدادٍ»(۲).

ثمّ اعلم! أنّ النبوّه و الرساله لاتقتنص بالحدود الحقيقيّه، و ذلك لأنّ معرفه بعض الأشياء لايتوقّف على الظفر بحدودها و وجدان جنسـها و فصلها، فكم من موجودٍ لاجنس له و لافصل و لاحدّ له و لارسم!؛ و ما له جنسٌ و فصلٌ فربّما لايُظفر بجنسه و فصله، و أكثر الأمور كذلك. نعم! يسـتدلّ على وجوده و حقيقته بآثاره و لوازم وجوده. كالعقل و النفس و كثيرٍ من المفارقات، تتصوّر و لاحدّ لهـا و لاـ رسم و إنّما يـدلّ عليها برهان إنٍّ ـ كما قرّرنا هـذا المطلب فى النبوّه و الرساله الخاصّه فى كتابنا الكبير المسـمّى بأنوار الحقائق ـ .

<و انّما وصف «الأنبياء» بـ : «المرسلين»، لأنّ الرسول أخصّ من النبىّ، لأنّ كلّ رسولٍ نبىٌّ، بخلاف العكس؛

ص : ۵۲۲

۱- ۱. كريمه ۵۲ الشورى.

۲- ۲. لم أعثر على العبارات فى «شـرح القيصـرى على فصوص الحكم»، راجع: المصدر، المقدّمه ، الفصل الثانيعشـر فى النبوّه و الرسـاله و الولايه ص ۱۴۵. و لم توجـد فى نفس الشـرح أيضـاً. و قـال فى التقـديم على شـرحه على التائيّه الفارضيّه: «فالنبىّ هو المبعوث من اللّه ـ تعـالى ـ لارشـاد الخلق و هـدايتهم المخبر عن ذاته و صـفاته و أفعـاله و أحكام الآخره من الحشـر و النشـر و الثواب و العقاب»، راجع: المصدر ـ المطبوع باسم «رساله التوحيد و النبوّه و الولايه» ـ ص ۲۲.

فقیل: «الرسول الّذی معه کتابٌ من الأنبیاء، و النبیّ الّذی ینبیء عن اللّه ـ تعالی ـ و إن لم یکن معه کتابٌ. هکذا قال غیر واحدٍ من المفسّرین(۱)؛

و فیه بحث!، لأنّ لوطاً و إسماعیل و أیّوب و یونس و هارون کانوا مرسلین ـ کما ورد فی التنزیل(۲) ـ و لم یکونوا أصحاب کتبٍ مستقلّهٍ.

و قیل: «الرسول من بعثه اللّه ـ تعالی ـ بشریعهٍ جدیدهٍ یدعو الناس إلیها، و النبیّ یعمّه و من بعثه لتقریر شریعهٍ سابقهٍ ـ کانبیاء بنی اسرائیل، الّذین کانوا بین موسی وعیسی علیهما السلام ـ »؛

و قیل: «الرسول من یأتیه الملَک بالوحی عیاناً و مشافههً، و النبیّ یقال له و لمن یوحی إلیه فی المنام. و هذا القول مرویٌّ عن أبیجعفرٍ و أبیعبداللّه ـ علیهما السلام ـ قال: «انّ الرسول الّذی یظهر له الملک فیکلّمه، و النبیّ هو الّذی یری فی منامه، و ربّما اجتمعت النبوّه و الرساله لواحدٍ»(۳). و عن زراره قال: «سألت أبا عبداللّه ـ علیه السلام ـ عن قول اللّه ـ تعالی ـ : «وَ کَانَ رَسُولاً نَبِیّاً»(۴)، ما الرسول؟ و ما النبیّ؟

قال: النبیّ الّذی یری فی منامه و یسمع الصوت و لایعاین الملَک، و الرسول الّذی یسمع الصوت و قد یری فی المنام و یعاین الملَک»(۵)(۶)>.

۱- ۱. لم أعثر علیه فی کلام المفسّرین، فانظر: «مجمع البیان» ج ۶ ص ۴۲۸، «التفسیر الکبیر» ج ۲۱ ص ۲۳۱، «تفسیر الصافی» ج ۳ ص ۲۸۴، «تفسیر القرطبی» ج ۱۱ ص ۱۱۴، «التبیان» ج ۷ ص ۱۳۲.

۲- ۲. اشارهٌ إلی جملهٍ من الکریمات القرآنیّه تدلّ علی رسالتهم ـ علیهم جمیعاً سلام اللّه ـ ، فانظر مثلاً: کریمه ۸۶ الأنعام، ۱۳۹ / ۱۳۳ / ۱۲۳ الصافّات.

۳- ۳. راجع: «الکافی» ج ۱ ص ۱۷۷، «بحار الأنوار» ج ۲۶ ص ۷۶، «بصائر الدرجات» ص ۳۷۱ ، «المناقب» ج ۳ ص ۳۳۶ مع اختلافٍ یسیر فی بعض المصادر.

۴- ۴. کریمتان ۵۴ / ۵۱ مریم.

۵- ۵. راجع: «بحار الأنوار» ج ۱۱ ص ۴۱، «الفرائد الطریفه» ص ۱۶۶.

۶- ۶. قارن: «ریاض السالکین» ج ۱ ص ۳۵۳.

و ممّا يجب أن يُعلم انّ الإنسان و إن كان ما لم يصر نبيّاً لم يصر رسولاً، لكن ليس يجب منه أن يكون كلّ رسولٍ أفضل من كلّ نبيٍّ، بل ربّ نبيٍّ لم يكن رسولاً هو أفضل و أقرب من كثيرٍ من المرسلين. ألاَ ترى انّ خضر ــ عليه السلام ــ كان نبيّاً غير رسولٍ و قد تعلّم منه موسى ــ عليه السلام ــ و كان من أعاظم الرسل و من أولى العزم منهم!. بل جهه النبوّه فى الرسول أفضل من جهه رسالته، لأنّ الأولى كمالٌ للعقل النظرىّ و الثانيه كمالٌ للعقل العملىّ؛

و لأنّ الرساله منقطعهٌ و النبوّه ــ و هى الولايه و القرب من اللّه تعالى ــ باقيهٌ إلى يوم القيامه. قال بعض العرفاء: «الرسل أعلى مرتبهً عن غيرهم، لجمعهم بين الرتبتين؛ لكن مرتبه ولايتهم أعلى من نبوّتهم. و نبوّتهم أعلى من رسالتهم، لأنّ ولايتهم جهه حقّيتهم ــ لفنائهم فيه ــ و نبوّتهم جهه ملكيتهم ــ إذ بها يحصل المناسبه لعالم الملائكه، فيأخذون الوحى منهم ــ و رسالتهم جهه بشريّتهم المناسبه للعالَم الإنسانى». قال صاحب الوافى: «النبىّ مَن أوحى إليه بالعمل، و الرسول من أوحى إليه بالعمل و التبليغ، و الولىّ من حدّثه الملَك أو ألهم إلهاماً بالعمل، و الإمام من حدّثه الملَك بالعمل و التبليغ. فكلّ رسولٍ نبىٌّ، و لاعكس؛ و كلّ رسولٍ أو نبىٍّ أو إمامٍ فهو ولىٌّ أو محدثٌ، و لاعكس؛ و كلّ رسولٍ إمامٌ، و لاعكس. و لا نبىّ إلاّ و ولايته أقدم على نبوّته، و لارسول إلاّ و نبوّته أقدم على رسالته، و لا إمام إلاّ و ولايته أقدم على امامته. و الولايه باطن النبوّه، و الإمامه و النبوّه باطن الرساله. و باطن كلّ شىءٍ أشرف و أعظم من ظاهره، لأنّ الظاهر محتاجٌ إلى الباطن و الباطن مستغنٍ عن الظاهر؛

و لأنّ الباطن أقرب إلى الحقّ، فكلّ مرتبهٍ عن المراتب المذكوره أعظم من لاحقته و أشرف؛

و أيضاً: فانّ كلاًّ من النبوّه و الولايه صادرهٌ عن اللّه و متعلّقهٌ باللّه و كلٌّ من الرساله و الإمامه صادرهٌ من اللّه و متعلّقهٌ بعباد اللّه، فيكون الأولَيان أفضل؛

و أيضاً: كلٌّ من الرساله و الإمامه متعلّقٌ بمصلحه الوقت، و النبوّه و الولايه لاتعلّق لهما بوقتٍ دون وقتٍ.

و قيل: بل الأخيرتان أفضل؛ لأنّ نفعهما متعدٍّ و نفع الأوّلين مقصورٌ على صاحبهما.

ص : ۵۲۴

و له وجهٌ؛ إلّا انّ التحقيق هو الأوّل.

و كيف مـا كـان فليس يجب أن يكون الولىّ أعظم من النبىّ و لاـ من الرسول و لاـ من الإمـام، و لاـ النبىّ أعظم من الرسول؛ بل الأـمر فى الكـلّ بـالعكس ـ فى ولىٍّ يتبع نبيّاً أو رسولاًـ أو إمامـاً، أو نبىٍّ يتبع رسولاًـ ـ ، لأـنّ لكـلٍّ من النبىّ و الإمام مرتبتان و للرسول ثلاث مراتب و للولىّ الواحـده. فمن قال: انّ الولىّ فوق النبىّ فانّما يعنى بدلك فى شـخصٍ واحدٍ(۱)، يعنى: انّ النبىّ من حيث انّه ولىٌّ أشرف منه من حيث انّه نبىٌّ و رسولٌ، و كذا الإمام من حيث انّه ولىٌّ أشرف من حيث انّه إمامٌ. فكيف يكون الولىّ أفضل من النبىّ مطلقاً و لا ولىّ إلّا و هو تابعٌ للنبىّ أو الإمام؟!، و التابع لايـدرك المتبوع أبداً فيما هو تابعٌ له فيه، إذ لو أدركه لم يكن تابعاً!. نعم! قد يكون ولىٌّ أفضل من نبىٍّ إذا لم يكن تابعاً له؛ كما انّ أميرالمؤمنين ـ عليه السـلام ـ أعظم من جميع الأنبياء بعد نبيّنا ـ عليه السلام ـ ، و كذا أولاده المعصومين ـ عليه السلام ـ »(۲)؛ انتهى كلامه.

و هو تحقيقٌ حسنٌ، فاحفظه لئلّا تقع فى الغلط!.

ثمّ اعلم! أنّ تقدّم الملائكه على الأنبياء و الرسل فى هذه الفقره لايدلّ على الأفضـليّه، لأنّا بينّا لك انّ الإنسان يمكن أن يصير فى آخر مقامـاته أشرف من الملائكه و أتمّ كمالاتها منها، لجمعيّته و احتوائه على سائر المقامات و مروره عليها؛ كما فى نبيّنا محمّدٍ ـ صلّى اللّه عليه و آله و سلّم، خاتم الأنبياء ـ .

و جماعةٌ من الفلاسفه و المعتزله و من وافقهم من التبعه يقولون بأفضليّه الملائكه.

و التعرّض لنقل الأقوال و الأدلّه باعثٌ للطول و الملاله؛ و قـد اسـتوفينا الكلام و ما هو حقّ المقام فى كتابنا الكبير المسـمّى بأنوار الحقائق، من أراده فليرجع إليه. فما قاله

۱- ۱. و انظر أيضاً: «شرح القيصرى على فصوص الحكم» ص ۸۳۷.

۲- ۲. لم أعثر عليه، لاـ فى «الوافى» و لاـ فى «الشـافى» و لا فى «الصافى» و لا فى «علم اليقين» و لا فى «النوادر» و لا فى «كلمات مكنونه» و لا فى «أصول المعارف» و لا فى غيرها من آثاره الّتى راجعت إليها للعثور عليه.

النيشابوریّ فی تفسیره من: «انّ الشیعه وافقوا المعتزله علی الأفضلیّه»(۱)؛

محض افتراءٍ علیهم!؛ فان الشیعه مجمعون علی أفضلیّه الأنبیاء علی الملائکه _ علیهم السلام _ . قال السیّد المرتضی _ رحمه اللّه _ : «المعتمد فی القطع علی انّ الأنبیاء أفضل من الملائکه _ علیهم السلام _ إجماع الشیعه الإمامیّه، لأنّهم لایختلفون فی هذا؛ بل یزیدون فیه و یذهبون إلی أنّ الأئمّه _ علیهم السلام _ أفضل من الملائکه. و إجماعهم حجّهٌ، لأنّ المعصوم فی جملتهم»(۲)؛ انتهی. و قد نقلنا لک الحدیث فی أفضلیّه الأئمّه _ علیهم السلام _ . و قال الشیخ أبوجعفر بن بابویه _ قدّس سرّه _ : «اعتقادنا فی الأنبیاء و الرسل و الحجج _ علیهم السلام _ : انّهم أفضل من الملائکه»(۳)، لأنّ الحاله الّتی یصیرون إلیها أفضل و أعظم من حال الملائکه _ علیهم السلام _ .

و معنی: فقره الدعاء: ننظم و نختلط بسببه مع الأنبیاء.

فِی دَارِ الْمُقَامَهِ الَّتِی لَا تَزُولُ، وَ مَحَلِّ کَرَامَتِهِ الَّتِی لَا تَحُولُ.

«المُقامه» _ بالضمّ و الفتح معاً _ . قال الجوهریّ: «المقامه بالضمّ: الإقامه؛ و بالفتح: المجلس، و الجماعه من الناس»(۴).

و «زال» بمعنی: ذهب و انتقل عن مکانه.

ص : ۵۲۶

۱- ۱. راجع: «غرائب القرآن و رغائب الفرقان» ج ۱ ص ۸۷.

۲- ۲. لم أعثر علیه. نعم، قال فی المسأله الثانیه من «المسائل الرازیّه»: «و قد أجمعت الإمامیّه بلاخلافٍ بینها علی انّ کلّ واحدٍ من الأنبیاء أفضل و أکثر ثواباً من کلّ واحدٍ من الملائکه و ذهبوا فی الأئمّه _ علیهم السلام _ أیضاً إلی مثل ذلک، و اجماع الإمامیّه حجّهٌ علی مابینّاه ، فیجب القطع بهذه الحجّه علی أنّ الأنبیاء أفضل من الملائکه علی جماعتهم»، راجع: «رسائل الشریف المرتضی» ج ۱ ص ۱۱۰.

۳- ۳. راجع: «الاعتقادات» _ المطبوع فی مجموعه مصنّفات الشیخ المفید _ ج ۵ ص ۸۹.

۴- ۴. راجع: «صحاح اللغه» ج ۵ ص ۲۱۰۷ القائمه ۱. و انظر أیضاً: «نور الأنوار» ص ۲۶، «الفرائد الطریفه» ص ۱۶۷.

و «المحَلّ» ــ بفتح الحاء، و الكسر لغةٌ ــ : موضع الحلول، يقال: حلّ بالمكان حلولاً ــ من باب قعد ــ : إذا نزل به.

و الكرامه: اسمٌ من الإكرام و التكريم، و هما بمعنى الإعزاز و التعظيم.

و «حال الشيء يحول»: تغيّر عن طبعه و وصفه، كاستحال.

و لعلّ المراد بهذه الفقره هو انّ غايه جميع المحرّكات و المتشوّقات من القوى العاليه و السافله فى تحرّكاتها و أفاعليها هى ذات اللّه ــ تعالى ــ ، أو التقرّب إليه و الوصول لديه؛ فعند ذلك يطمئنّ قلوبهم و يسكن شوقهم و ينتهى عشقهم، و هو الفاعل و الغايه و «دارالإقامه» و «محلّ الكرامه» للوجود كلّه.

و قيل: «المراد من دارالإقامه: دارالآخره، لأنّها محلّ القرار و الإقامه، قال اللّه ــ تعالى ــ : «إِنَّمَا هَذِهِ الحَيَاةُ الدُّنيَا مَتَاعٌ وَ إِنَّ الآخِرَةَ هِيَ دَارُ القَرَارِ»(۱). لأنّها خلقت لذاتها لا لشيء آخر، بخلاف هذه الدار، فإنّها لم تخلق لذاتها، بل ليكون وسيلةً إلى تحصيل نشأةٍ أخرى و ذريعةً إليها؛ فلابدّ من انقطاعها و مصيرها إلى البوار».

و قيل: «المراد بدار المقامه: الجنّه المحسوسه الّتى لأصحاب اليمين، و بمحلّ الكرامه: الجنّه العقليّه الّتى للمقرّبين».

و لمّا فرغ عن الحمد على نعمائه ــ سبحانه ــ أصلاً و فرعاً، و على هدايته ــ تعالى ــ و إلهامنا الحمد على تلك النعماء، شرع فى الحمد على نعمه أصل الخلق و الوجود، أو الخلق اللازم له؛ فقال:

وَ الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِى اخْتَارَ لَنَا مَحَاسِنَ الْخَلْقِ.

<«الإختيار»: الإصطفاء.

و «المحاسن» ــ جمع حُسن، بالضمّ ــ بمعنى: الجمال ــ على غير قياسٍ ــ .

ص : ۵۲۷

۱- ۱. كريمه ۳۹ غافر.

و«الخَلق» بفتح الخاء و ضمّها، على اختلاف النسخ(۱)>.

و يكون ضمير «لنا» إمّا راجعاً إلى نوع الإنسان(۲) ــ و اختياره سبحانه محاسن الخَلق و الخُلق لهم يعود إلى تماميّته و جمعيّته و استحقاقه للخلافه الإلآهيّه، كما مرّ غير مرّهٍ ــ ؛

و إمّا راجعاً إلى معاشر الأئمّه ــ عليهم السلام ــ(۳) ، فانّهم هم الّذين خصّصهم اللّه ــ تعالى ــ بالخلافه العظمى خَلقاً و خُلقاً. لأنّهم مثال اللّه ــ تعالى ــ ذاتاً و صفاتاً و أفعالاً ـ لأنّ الإنسان الكامل خلقه اللّه عالماً مضاهياً للعالم الإلآهيّه و أنشأه اللّه نشأةً جامعةً لجميع النشئآت الربّانيّه، و أبدعها ذاتاً موصوفةً بجميع ما وصف به ذاته المقدّسه من النعوت الجماليّه و الجلاليّه و الأفعال و الآثار و العوالم والنشئآت الإبداعيّه و الإختراعيّه و الكونيّه. فما من مطلب إلاّ و يوجد فيه و ما من بغيهٍ إلاّ و يتيسّر حصولها منه، كما قال ــ تعالى ــ : «وَ لاَرَطبٍ وَ لاَيَابِسٍ إلاَّ فِى كِتَابٍ مُبِينٍ»(۴)، و «كُلَّ شَىءٍ أَحصَينَاهُ فِى إمَام مُبِينٍ»(۵)، و «مَا فَرَّطنَا فِى الكِتَابِ مِن شَىءٍ»(۶)،«وَ مَا مِنْ غَائِبَهٍ فِى السَّمَاءِ وَ الأَرضِ إلاَّ فِى كِتَابٍ مُبِينٍ»(۷). فهو الطلسم الأعظم و الترياق الدافع للسمّ و الفاروق الأكبر و القضاء و القدر و باب حكمه اللّه الأنور و السرّ المكتوم و «النَبَأ العَظِيم * الَّذِى هُم فِيهِ مُختَلِفُونَ»(۸) و معنى الكاف و النون و الملائكه و الأفلاك و العناصر و المركّبات و الجنّه و النار ــ ... إلى غير ذلك من أسمائه و صفاته الّتى لاتعدّ و لاتحصى ــ .

هكذا ينبغى أن يُفهم هذه الفقره، لا ما فهمه بعضٌ من أنّ المراد من «الخلق» هنا: هو

۱- ۱. قارن: «رياض السالكين» ج ۱ ص ۳۵۸.

۲- ۲. هذا رأى المحقّق الداماد و المحقّق المجلسى، انظر: «شرح الصحيفه» ص ۸۷، «الفرائد الطريفه» ص ۱۶۸.

۳- ۳. كما احتمله المحقّق المجلسى ثمّ قال: «و لكنّه بعيدٌ»، راجع: «الفرائد الطريفه» ص ۱۶۸.

۴- ۴. كريمه ۵۹ الأنعام.

۵- ۵. كريمه ۱۲ يآس.

۶- ۶. كريمه ۳۸ الأنعام.

۷- ۷. كريمه ۷۵ النمل.

۸- ۸. كريمتان ۳ / ۲ النبأ.

الهويّات و الأشكال و الصور المدركه بالحواسّ الظاهره!.

<قال بعضهم: «المحاسن البدنيّه ثلاثه أمورٍ:

الأوّل: الصور الحسنه ــ كما قال تعالى : «وَ صَوَّرَكُمْ فَأَحسَنَ صُوَرَكُمْ»(۱) ــ ؛

الثاني: القامه و التعديل ــ كما قال تعالى : «لَقَد خَلَقنَا الإِنسَانَ فِى أحسَنِ تَقوِيمٍ»(۲) ــ ؛

الثالث: تمكينه من القيام و القعود و الاستلقاء و الانبطاح و الاضطجاع، و ذلك لأنّه ــ تعالى ــ ركّب الخلق على أصنافٍ أربعهٍ:

أحدها: ما يشبه القائمين، كالأشجار؛

و ثانيها: ما يشبه الراكعين، كالبهائم؛

و ثالثها: ما يشبه الساجدين، كالحشرات الّتى تدبّ على وجوهها و بطونها؛

و رابعها: ما يشبه القاعدين، كالجبال»(۳)>.

أو هو ما يعمّ الخلق الباطن ــ و هوالمدرك بالحواسّ الباطنه ــ .

وَ أَجْرَى عَلَيْنَا طَيِّبَاتِ الرِّزْقِ.

<«أجرى» هنا مأخوذةٌ من قولهم: أجريت الماء على الأرض(۴)>.

و «الطيّبات»: كلّ ما يستطاب من الرزق؛

أو هو الحلال(۵) ــ كما فسّر به قوله تعالى : «أُحِلَّ لَكُمُ الطَّيِّبَاتُ»(۶)-(۷)؛

<و قيل: كلّ ما يستلذّ و يشتهى عند أهل المروءه و الأخلاق الحميده؛

و قيل: ما لم يستخبثه الطباع السليمه و لم تنفر عنه، كما فى قوله ــ تعالى ــ : «وَ يُحِلُّ لَهُمُ

۱– ۱. کریمتان ۶۴ غافر / ۳ التغابن.

۲– ۲. کریمه ۴ التين.

۳– ۳. قارن: «رياض السالكين» ج ۱ ص ۳۵۹.

۴– ۴. قارن: «نور الأنوار» ص ۲۸.

۵- ۵. کما عن المحقّق المجلسی، راجع: «الفرائد الطریفه» ص ۱۶۹.

۶- ۶. فی النسختین: أحلّ اللّه، و هو تصحیفٌ.

۷- ۷. کریمه ۴ المائده.

الطَّيِّبَاتِ وَ يُحَرِّمُ عَلَيهِمُ الخَبَائِث»(۱)(۲)>.

و قال يحيى بن معاذ: «الطيّب من الرزق ما يفتح على الإنسان من غير سؤالٍ و لا اشراق نفسٍ»؛

و القميّ عن الباقر ــ عليه السلام ــ فى تفسير قوله ــ تعالى ــ : «وَ رَزَقْنَاهُم مِن الطَّيِّبَاتِ»(۳) قال ــ عليه السلام ــ : «و الرزق الطيّب هو العلم»(۴).

و «الرزق»: مايُنتفع و يتقوّم به الشىء ــ كما تقدّم، فتذكّر ــ .

<و فى قوله: «أجرى»، أيضاً دليلٌ على أنّه كلّه منه ــ سبحانه ــ ، سواءٌ حصل بواسطه سعينا و كدّنا أم لا؛ كما هو مذهب المحقّقين(۵). خلافاً لما ذهب إليه بعضهم من أنّ العبد إذا حصّله بسعيه فهو الرازق لنفسه؛

و هو باطلٌ(۶)، لأنّ الآيات و الأخبار تأباه. مع أنّ التوكّل عليه ــ سبحانه ــ من أعظم درجات السعى، حيث إنّه جهادٌ مع النفس بأن ينقطع عن كلّ أحدٍ إلّا عنه ــ سبحانه ــ (۷)>.

وَ جَعَلَ لَنَا الْفَضِيلَهَ بِالْمَلَكَهِ عَلَى جَمِيعِ الْخَلْقِ.

«الفضيله» : الشرف و الدرجه الرفيعه فى الفضل، و هو ضدّ النقص.

و «المَلْكَه»: القدره و السلطنه، يقال: فلانٌ حسن المَلْكَه: إذا كان حسن الصُنع إلى مماليكه(۸).

و «الباء» للسببيّه، أى: بسبب الملكه. و هى متعلّقهٌ بــ «الفضيله»، أو بــ «جعل».

ص : ۵۳۰

۱- ۱. كريمه ۱۵۷ الأعراف.

۲- ۲. قارن: «رياض السالكين» ج ۱ ص ۳۶۱.

۳- ۳. كريمه ۷۰ الإسراء.

۴- ۴. راجع: «تفسير القمّى» ج ۲ ص ۲۲.

۵- ۵. المصدر: محقّقى المتكلّمين.

۶- ۶. المصدر: و هو كما ترى.

۷- ۷. قارن: «نور الأنوار» ص ۲۸.

۸- ۸. انظر: «شرح الصحيفه» ص ۸۷.

و قوله: «على جميع الخلق»: متعلّقٌ بالملكه باعتبار استلزامه معنى التسلّط و القدره، و لذا عدّاها ب_ «على». و يحتمل أن يتعلّق ب_ «الفضيله». و تخصيص الملكه بحسن الملكه(۱) و حملها على الكيفيّه الراسخه؛ كلاهما بعيدٌ عن العباره.

و المراد ب_ «جميع الخلق»: جميع العالم. و المعنى: و جعل لنا الفضيله بسبب المالكيّه على جميع العالَم؛ لما مرّ من أنّ جميع العالم خُلق لأجل الانسان الكامل و هو المالك و المدبّر له، و هو خليفه اللّه فى أرضه و المقصد الأقصى فى إيجاده و الغايه القصوى من خلقه، فكأنّ غير الإنسان انّما خُلق للإنسان، و الإنسان للكامل، و الكامل للأكمل، و الأكمل للّه _ سبحانه _ ؛ كما قال البارىّ فى الحديث القدسىّ مخاطباً لصفوه خلقه: «و خلقت الأشياء لأجلك و خلقتك لأجلى»(۲) _ ... إلى غير ذلك من الأحاديث و الآيات الّتى وردت فى هذا الباب _ .

قال بعض المحقّقين من العرفاء: «إنّ الإنسان الكامل هو سبب إيجاد العالم و بقائه أزلاً و أبداً و دنياً و آخرهً»؛

و قال صاحب الفصوص: «فهو الإنسان الحادث الأزلىّ و النشأه الدائمه الأبديّه(۳) و الكلمه الفاصله الجامعه»(۴). قال بعض الشارحين لكلامه: «أمّا حدوثه الذاتىّ: فلعدم اقتضائه من حيث هى هى الوجود؛

و أمّا حدوثه الزمانىّ: فلكون نشأته العنصريّه مسبوقهً بالعدم الزمانىّ؛

۱- ۱. كما حكاه المحقّق المجلسى عن بعض الشارحين ثمّ حكم ببُعده، راجع: «الفرائد الطريفه» ص ۱۶۹.
۲- ۲. لم أعثر عليه فى القدسيّات. و من العلماء من ذكره _ كالمصنّف _ فى عدادها، فانظر: «الراح القراح» _ بتصحيحنا _ ص ۱۸۵، و انظر أيضاً: «الفتوحات المكّيه» ج ۴ ص ۱۲۳، الباب الثالث و الثلاثون و ثلاثمأه فى « معرفه منزل خلقت الأشياء لأجلك و خلقتك لأجلى». و ابن عربى أيضاً لم يذكره فى هذا الباب _ و لا فى جميع «الفتوحات» _ كحديثٍ قدسيٍ.
۳- ۳. المصدر: و النش ء الدائم الأبدى.
۴- ۴. راجع: «فصوص الحكم»، الفص الآدمى ص ۵۰.

و أمّا أزليّته: فبالوجود العلميّ، فعينه الثابته أزليّهٌ؛

و بـالوجود الروحـانيّ: فلأنّه غير زمـانيٍّ متعـالٍ عن أحكـامه، و إليه الإشاره بقول النبيّ _ صلّى اللّه عليه و آله و سلّم _ : «نحن الآخرون السابقون»(۱).

و أمّا دوامه و أبـديّته: فلبقائه ببقاء موجده دنياءً و آخرهً، و أيضاً كلّ ما هو أزليٌّ فهو أبديٌّ و بالعكس، و إلاّ يلزم تخلّف المعلول عن العلّه و التسلسل فی العلـل، لأنّ علّته إن كانت أزليّهً لزم التخلّف، و إن لم يكن كـذلك يجب اسنادها أيضاً إلی علّهٍ حادثهٍ بالزمان. و حينئذٍ إن كان للزمان فيها مدخلٌ يجب أن يكون معلولها غير أبديٍّ _ لكون أجزاء الزمان متجدّدهً متصرّمهً بالضروره ، و العرض بخلافه _ ؛

و إن لم يكن فيهـا مـدخلٌ فالكلام فی الأوّل، فتتسلسل؛ و التسلسل فی العلـل الّتی لامـدخل للزمـان فيهـا باطلٌ، و إلاّ يلزم نفی الواجب. و الأبديّات مستندهٌ إلی عللٍ أزليّهٍ أبديّهٍ، كما انّ الحوادث الزمانيّه مستندهٌ إلی عللٍ متجدّدهٍ متصرّمهٍ، و النفوس الناطقه الإنسانيّه حـدوثها بحسب التعلّق بالأبـدان لا بحسب ذواتها. و الصور الأخرويّه كما أنّها أبـديّهٌ كذلك أزليّهٌ حاصـلهٌ فی الحضـره العلميّه و الكتب العقليّه و الصحف النوريّه، و إن كانت ظهوراتها بالنسبه إلينا حادثهً.

و أمّا كونه كلمهً فاصلهً: فلتميّزه بين المراتب الموجبه للتكرّر و التعدّد فی الحقائق؛

و أمّا كونه جامعاً: فلاحاطه حقيقته بالحقائق الإلآهيّه و الكونيّه كلّها _ علماً و عيناً _ »(۲)؛ انتهی.

فَكُلُّ خَلِيقَتِهِ مُنْقَادَهٌ لَنَا بِقُدْرَتِهِ، وَ صَائِرَهٌ إِلَی طَاعَتِنَا بِعِزَّتِهِ.

۱- ۱. روی عنه _ صلّی اللّه عليه و آله و سلّم _ انّه قال: «نحن الآخرون و نحن السابقون»، راجع: «بحار الأنوار» ج ۲۵ ص ۲۲.

۲- ۲. هذا كلام القيصری من غير تقييدٍ _ فی أكثر المواضع _ بالفاظه، راجع: «شرح القيصری علی فصوص الحكم» ص ۳۵۳.

<«الخليقه»: فعيلةٌ بمعنى مفعول. و إلحاق «التاء» بها لصيرورتها اسماً _ كالذبيحه _(۱)>. و سبب هذا الإلحاق انّ فى صوره الوصفيّه يحتاج إلى موصوفٍ مذكورٍ أو مقدّرٍ، بخلاف الإسميّه؛ فهذا الإلحاق علامةٌ لعدم الإحتياج إلى الموصوف.

و «منقاده» أى: خاضعةٌ طائعةٌ، يقال: انقاد فلانٌ للمراد: إذا أطاع. و أصله من: قاد الرجل الدابّه فانقادت: إذا أخذ بقيادها فتبعته.

و «صائره» من: صار الأمر إلى كذا، أى: رجع إليه.

و «الطاعه»: اسمٌ من أطاعه، أى: امتثل أمره و نهيه.

و «العِزّه» _ بالكسر _: اسمٌ من عزّ الرجل _ من باب ضرب _ عزّا: قوى. فقوله: «بعزّته» أى: بقوّته. فهذه الفقره تفريعٌ و تأكيدٌ للسابقه. <و نحن إذا قرأناها ينبغى أن نقصد نسبه الحكم إلى الكلّ باعتبار البعض، كما يقال: بنوتميم قتلوا زيداً، و إنّما قتله واحدٌ منهم. و يمكن إجراءُه على ظاهره(۲)> لما قلنا انّ غير الإنسان خُلق للإنسان، أو لما قلنا لك سابقاً: انّ الإنسان الكامل بمنزله روح العالم؛ فالخطاب للروح لا للبدن _ فتبصّر! _ .

و على ما ذكرنا تحمل الفقره السابقه.

وَ الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِى أَغْلَقَ عَنَّا بَابَ الْحَاجِهِ إلاّ إِلَيْهِ

<«أغلقت» الباب: إذا أوثقته بالغلق، و هو المغلاق _: الّذى يغلق به الباب _ ، هذه اللغه المشهوره. و فى لغهٍ قليلهٍ: غلقت. قال الجوهرىّ: «و هى لغةٌ رديئةٌ»(۳)(۴)>.

و ذلك لأنّ كلّ ما هو مفتقرٌ إلى موجده فهو فى ذاته متعلّقٌ و مرتبطٌ إليه، فيجب أن يكون ذاته بما هى ذاته عين معنى التعلّق و الربط، إذ لو كانت حقيقةً غير التعلّق و الإرتباط

ص : ۵۳۳

۱– ۱. قارن: «نور الأنوار» ص ۲۹.

۲– ۲. قارن: «نور الأنوار» ص ۲۹.

۳– ۳. راجع: «صحاح اللغه» ج ۴ ص ۱۵۳۸ القائمه ۱.

۴– ۴. قارن: «رياض السالكين» ج ۱ ص ۳۶۷.

بالغير أو يكون التعلّق بموجده صفةً زائدةً عليه _ و كلّ صفةٍ زائدةٍ على الذات فوجودها بعد وجود الذات، لأنّ ثبوت شيءٍ لشيءٍ فرع ثبوت المثبت له _ فلايكون ما فرضناه مفتقراً مفتقراً، بل غيره؛ فيكون ذلك الغير مرتبطاً إليه و يكون هذا المفروض مستقلّ الحقيقه مستغنى الهويّه عن السبب الفاعلىّ، و هو خرق الفرض. فالواجب هو الغنىّ بالذات و الممكن هو الفقير بالذات. فمن كحّل نور بصيرته بكحل العلم و المعرفه علم نفسه عين الإفتقار و الحاجه، و عرف انّ كلّ فاعلٍ بما هو فاعلٌ فاعلٌ بذاته و كلّ مفعولٍ بما هو مفعولٌ مفعولٌ بذاته. و انّ ذات كلٍّ منهما عين وجوده، إذ الماهيّات أمورٌ اعتباريهٌ، فالمسمّى بالمفعول ليس بالحقيقه هويّةٌ مباينةٌ لهويّه فاعله المفيضه إيّاها منفصلةً عنها حتّى يكون هناك هويّتان مستقلّتان إحديهما مفيضةٌ و الأخرى مستفاضةٌ _ أى: موصوفةٌ بهذه الصفه _ و إلّا لم تكن ذاته مفاضةً؛ فإذن المجعول بالجعل البسيط الجودىّ لاحقيقه له متأصّلةً سوى كونه مضافاً إلى فاعله بنفسه، و لا معنى له منفرداً غير كونه متعلّقاً به و تابعاً له، كما انّ الفاعل كونه متبوعاً مفيضاً عين ذاته.

و إذا تحقّق هذا _ و قد ثبت تناهى الوجودات إلى حقيقةٍ واحدةٍ _ ظهر انّ لجميع الوجودات أصلًا واحداً ذاته بذاته فياض الموجودات، و بحقيقته محقّقٌ للحقائق ، و بسطوع نوره منوّرٌ للسماوات و الأرض؛ فهو الحقيقه و الباقى شؤونه، و هو الذات و غيره أسماؤه و نعوته، و هو الأصل و ماسواه أطواره و فروعه، «كُلُّ شَيءٍ هَالِكٌ إلَّا وَجهَهُ»(۱)؛ فلافاعل إلّا هو.

و بما ذكرنا ظهر معنى فقره الدعاء؛ فما قاله الفاضل الشارح من قوله: «و المعنى: انّه _ تعالى _ لم يزل واهباً لنا جميع ما نحتاج إليه و لم يخلقنا محتاجين إلى غيره»(۲)؛

سخيفٌ!؛ فتبصّر!.

و كذا ما قيل: «حذف صله الحاجه لقصد التعميم، أى: لم يحوجنا فى كلّ أمورنا إلى أحدٍ و

۱- ۱. كريمه ۸۸ القصص.

۲- ۲. قارن: «رياض السالكين» ج ۱ ص ۳۶۸.

لم یجوّزه إلاّـ إلیه. و أمّا إحتیاج الناس بعضهم إلی بعضٍ ـ الإحتیاج الّذی یتوقّف علیه النظام لتحصیل المرام ـ فهو بالأخره راجعٌ إلیه ـ کما لایخفی ـ ، و یجوز أن یکون باعتبار الرزق المضمون»(۱)؛

سخیفٌ غایه السخافه!.

و قیل: «هو باعتبار أنّ کون الحاجه إلی غیره ـ تعالی ـ حاجةٌ إلیه، لأنّه المالک و المنعم الحقیقیّ».

فَکَیْفَ نُطِیقُ حَمْدَهُ؟ أَمْ مَتَی نُوءَدِّی شُکْرَهُ؟ لاَ، مَتَی.

«الفاء»: تفریعیّهٌ، أو> فصیحهٌ. و سمّیت فصیحهً لإفصاحها عن المحذوف، و المحذوف هنا بحیث لو ذکر لم یکن بذلک الحسن، مع حسن موقعٍ ذوقیٍّ لایمکن التعبیر عنه؛ و منها فی التنزیل:«أَنـَا خَیرٌ مِنهُ خَلَقتَنِی مِن نَارٍ وَ خَلَقتَهُ مِن طِینٍ * قَالَ فَاخرُجْ»(۲)، أی: إذا کان عندک هذا الکبر فاخرج(۳)>. و المحذوف هنا هو: إذا کان فضله و جوده علینا بهذه المثابه، فکیف نطیق حمده؟.

و «أطاقه» الشیء: القدره علیه، و الاسم: الطاقه ـ مثل: الطاعه، اسمٌ من أطاع ـ .

و «کیف» هنا للإنکار التعجّبیّ.

و «أم»: حرف عطفٍ، و هی هنا منقطعهٌ. و معناها الاضراب المحض، لأنّ متی اسم استفهامٍ عن الزمان و الإستفهام لایدخل علی الإستفهام، فهی لمجرّد الإضراب ـ کـ «بل» ـ .

و «أدّی» الأمانه إلی أهلها: أوصَلها. و الإسم: الأداء. و «أدّی دَینه» أی: قضّاه.

۱- ۱. هذا ـ ما عدا قوله: و یجوز ان یکون باعتبار الرزق المضمون ـ قول المحقّق الجزائری، راجع: «نور الأنوار» ص ۳۰.

۲- ۲. کریمتان ۷۷ / ۷۶ صآ.

۳- ۳. قارن: «ریاض السالکین» ج ۱ ص ۳۶۸.

«لاـ متى»، قال بعضهم: «هو إمّا بمعنى لا يمكن تأديه شكره، متى يمكن ذلك؟؛ أو بمعنى: لايقال متى، فانّه يتوهّم منه إمكان وقوعه»(۱).

و قيل: «هو من قبيل الحكايه، كما حكى سيبويه انّه سمع رجلًا يقول لآخر: من أين يا فتى!

فقال: لا من أين يا فتى(۲)، يعنى: لاتسأل، فان هنا أمراً أهمّ من هذا!. و لولا الحكايه لما صحّ دخول «لا» على «مِن»، و لا فهم منه معنىً صحيحٌ»(۳).

و قيل: «صله لا و متى محذوفهٌ، أي: لانطيق حمده و متى نؤدّى شكره؟. و هذا يسمّى فى اصطلاح البديعيّين بصنعه الإكتفاء، و هو أن يكتفى المتكلّم ببعض الكلام عن بعضٍ آخر لدلاله القرائن على ذلك المحذوف؛ مثل قوله ـ تعالى ـ : «وَ لَوَ أَنَّهُم رَضُوا مَا آتَاهُمُ اللَّهُ وَ رَسُولُهُ»(۴)، التقدير: لكان خيراً لهم».> و ينبغى الوقف على كلٍّ من «شكره» و «لا متى»، و لهذا يرقم «ط» ـ بالحمره ـ فوقها علامهً للوقف المطلق حتّى يُعلم أنّ هيهنا شيئاً محذوفاً(۵)>.

و قال الفاضل الشارح: «و يحتمل أن تكون لا لنفى الجنس و متى اسمها، مراداً به هذا اللفظ الموضوع للإستفهام. و هو إن كان حينئذٍ معرفهً، لأنّ الكلمه إذا قصد بها لفظها كانت علماً، لكنّه فى تأويل النكره ـ لقوله:

لَاهيثم اللَّيله للمَطِيِّ

أي: لامسمّى هذا الاسم. و المعنى: لا استفهام بمتى فى هذا المقام. كأنّه ـ عليه السلام ـ لمّا

۱- ۱. كما حكاه الجزائرى، راجع: «نور الأنوار» ص ۳۰.
۲- ۲. لم أعثر عليه، و فى «الكتاب»: «و سمعت من العرب من يقول: لا من أين يا فتى»، راجع: «الكتاب» ج ۳ ص ۳۳۳.
۳- ۳. كما حكاه المدنى راجع: «رياض السالكين» ج ۱ ص ۳۶۹.
۴- ۴. كريمه ۵۹ التوبه.
۵- ۵. قارن: «نور الأنوار» ص ۳۰. و انظر: «الفرائد الطريفه» ص ۱۷۵.

أورد الإستفهام على سبيل الإنكار المتضمّن للنفى أوّلاً أراد التصريح بالنفى ثانياً، لكون الإقرار بالعجز عن تأديه الشكر صريحاً متأكّدا.

و هذا التركيب تستعمله العرب بعد الإستفهام عن الشيء الّذى يستبعد الإستفهام منه، كقوله:

أينَ جيرانكَ؟ لاَ أينَ هُم! أَ حِجازا أوطنُوها أَم شاما(۱)

و هو بعيدٌ جدّاً. و أحسن هذه الوجوه هو الأوّل، فكأنّه _ عليه السلام _ قال: إذا أغلق عنّا باب الحاجه إلّا إليه _ بالبيان الّذى ذكرناه _ ، فكيف نطيق حمده و نؤدّى شكره بأنحاء وجوداتنا مع كونها عين التعلّق و الربط و كون الماهيّات أموراً اعتباريهً؟؛ «لا، متى» أى: لايمكن هذه التأديه، متى يمكن ذلك؟!، أى: لايمكن أبداً. فهذا تأكيدٌ للسابق؛ فتأمّل تفهم!.

وَ الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِى رَكَّبَ فِينَا آلاَتِ الْبَسْطِ، وَ جَعَلَ لَنَا أَدَوَاتِ الْقَبْضِ.

«ركّب» الشيء فى الشيء تركيباً: وضعه فيه، كأنّه راكبٌ عليه.

و «الآلآت»: جمع آله، و هى ما يؤثّر الفاعل به فى منفعله القريب منه بواسطهٍ.

و «جعل» هنا بمعنى: أوجد.

و «الأدوات»: جمع أداه، و هى الآله.

و المراد بـ «البسط» و «القبض»: هو الوجود و المهيّه، فانّ كلّ ممكنٍ فهو زوجٌ تركيبيٌّ تركّب ذاته من وجودٍ له من اللّه هو بمنزله صورته و منشأ تحقّق حقيقته و فعليّته و خيريّته، و شروره من عدم له من نفسه هو بمنزله مادّته و منشأ إمكان ماهيّته و ظلمته و شروره و مسائته، كما روى عن علىٍّ _ عليه السلام _ انّه قال: «انَّ للقلب إقبالاً و إدباراً، فاذا أقبلت فاقبلوا على النوافل، و إذا أدبرت فدعوها»(۲)؛ و روى عن الصادق _ عليه السلام _ انّه كان

۱- ۱. انظر: «رياض السالكين» ج ۱ ص ۳۶۹.

۲- ۲. لم أعثر عليه. و فى «نهج البلاغه»: «انّ للقلوب اقبالاً و ادباراً، فاذا أقبلت فاحملوها على النوافل و إذا أدبرت فاقتصروا بها على الفرائض»، راجع: «نهج البلاغه» الحكمه ۳۱۲ ص ۵۳۰. و انظر أيضاً: «مشكاه الأنوار» ص ۲۵۶، «غررالحكم و دررالكلم» الكلمه ۸۸۸ ص ۶۶.

يقول: «تارةً يبسط لنا فنعرف و تارةً يقبض عنّا فلانعرف»(۱).

و قيل: «المراد بالبسط و القبض: بسط الأعضاء و قبضها، و بالآلآت و الأدوات: الأعصاب و العضلات و الأوتار و الرباطات و العروق و الأغشيه، و غيرها الّتى بواسطتها تنبسط الأعضاء و تنقبض باراده التحريک و عدمها»(۲).

وَ مَتَّعَنَا بِأَروَاحِ الحَيَاهِ.

تقول: «متّعک» اللّه بکذا تمتّعاً و أمتعک به إمتاعاً، أی: أطال لک الانتفاع به.

و «الأرواح» إمّا جمع رُوح ــ بالضمّ ــ، و هی متعدّدهٌ بحسب تعدّد الموجودات الإمکانيّه، أو تعدّد الأرواح الإنسانيّه ــ کما تضمّنه حديث الجابر عن الباقر عليه السلام (۳)، الّذی مرّ ــ؛

و إمّا جمع رَوح ــ بالفتح ــ، و هو نسيم الريح. فانّ العروق النابضه الضوارب الّتی منبتها القلب ــ و تسمّی بالشرائين ــ لها حرکاتٌ انقباضيّهٌ و انبساطيّهٌ و شأنها أن تنقبض البخار الدخانی عن القلب بحرکتها الإنقباضيّه و تجذب بحرکتها الانساطيّه نسيماً طيّباً صافياً يستريح به القلب و تستمدّ منه الحراره الغريزيّه. و هذه الحرکه تنشر الروح و القوّه الحيوانيّه و الحراره الغريزيّه فی جميع البدن، فهذا النسيم الّذی يستريح به القلب هو روح الحياه، فلو انقطع عن القلب ساعهً لانقطعت الحياه.

و قيل: «المراد بروح الحياه ما امتاز بها الأحياء عن الأموات؛ و تسمّی أيضاً فی الشرع

۱- ۱. لم أعثر عليه.
۲- ۲. هذا هو قول المحقّق المجلسی، راجع: «الفرائد الطريفه» ص ۱۷۵، و يقرب منه ما ذهب إليه المحقّق الجزائری، انظر: «نور الأنوار» ص ۳۰.
۳- ۳. انظر: «نور الأنوار» ص ۳۱.

ب ـ : روح الحياه. و الجمعيّه باعتبار تكثّر الأشخاص».

و قيل: «انّ الأرواح ـ جمع رَوح، بفتح الراء ـ هو: الراحه، و أيضاً تجمع الريح على: الأرواح. و يحتمل التبعيّه عمّا هو سبب الحياه بالريح و النسيم، لأنّ النفس الّذى سبب الحياه به»؛ انتهى.

و الحقّ انّ الأرواح جمع: الرُوح ـ بضمّ الراء، كما ذكرناه لك سابقاً ـ . و المراد ب ـ : «أرواح الحياه» هو وجودات الأئمّه ـ عليهم السلام ـ ؛ فالمعنى: و نفعنا بالأرواح الّتى هى سبب الحياه بجميع مراتبها و مقاماتها الساريه فى جميع الموجودات، لأنّ وجود كلٍّ واحدٍ منهم ـ عليهم السلام ـ كلّ الوجودات؛ فتبصّر!.

وَ أَثبِتَ فِينَا جَوَارِحَ الْاَعمَالِ

«أثبت» الشىء فى الشى: جعله ثابتاً فيه لايفارقه.

و «الجوارح»: جمع جارحه، و هى أعضاء الإنسان الّتى يعمل بها و يكتسب. و هى من «جرح»: إذا عمل بيده، تقول: بئس ما جرحتْ يداك، أى: عملتا. و منه جوارح الطير، لأنّها تكسب بيدها.

و «الأعمال»: جمع عمل، و هو الفعل و الصنع. و قد فرّقوا بين الثلاثه؛ <فقال بعض الأدباء: «العمل مقلوبٌ عن العلم، فانّ العلم فعل القلب، و العمل فعل الجارحه، و هو يبرز عن فعل القلب ـ الّذى هو العلم ـ و ينقلب عنه. و أمّا الصنع فانّه يكون من الإنسان دون سائر الحيوان، و لايقال إلّا لما كان بإجادهٍ، و لهذا يقال للحاذق الُمجيد و الحاذقه الُمجيده: صنع ـ كبطل ـ ، و صناع ـ كسلام ـ . و الصنع يكون بلافكرٍ لشرف فاعله، و الفعل قديكون بلافكرٍ لنقص فاعله، و العمل لايكون إلّا بفكرٍ لتوسّط فاعله. فالصنع أخصّ المعانى الثلاثه و الفعل أعمّها و العمل أوسطها ؛ فكلّ صنعٍ عملٌ و ليس كلّ عملٍ صنعاً، و كلّ عملٍ فعلٌ و ليس كلّ فعلٍ عملاً. و فارسيّه هذ الألفاظ تنبىء عن الفرق بينها، فانّه قيل للفعل: كار، و للعمل: كردار، و للصنع: كُنش»؛ انتهى.

ص : ۵۳۹

و إضافه «الجوارح» إلى «الأعمال» من إضافه الفاعل إلى المفعول(۱)>، أی: أثبت فینا جوارح الأعمال؛ أو فی العالم الکبیر، لأنّ أجزاء العالم الکبیر بمنزله الأعضاء و الجوارح للإنسان الکامل؛ أو من إضافه الموصوف إلى الصفه، إذا کان المراد بجوارح الأعمال نفس الأعمال الکاسبه للمثوبات و العقوبات.

و فی نسخه ابن ادریس «أنبت» ــ بالنون ــ(۲) ، شبّه خلق الجوارح بانبات النبات.

وَ غَذَّانَا بِطَيِّبَاتِ الرِّزْقِ، وَ أَغْنَانَا بِفَضْلِهِ، وَ أَقْنَانَا بِمَنِّهِ.

«الغذاء» ــ کالکتاب ــ: ما به نماء الجسم و قوامه من الطعام و الشراب.

و «طیّبات الرزق»: فنون الأغذیه اللطیفه ــ عقلیّهً کانت أو نفسانیّهً أو حیوانیّهً أو نباتیّهً أو جمادیّهً ــ ، لما مرّ سابقاً من أن الرزق یعمّ على جمیع الموجودات الإمکانیّه. و فی روایهٍ: «الرزق الطیّب هو العلم»(۳). و لمّا کان ــ علیه السلام ــ فی مرتبه العقل بالمستفادّ ــ بل فوقه ــ کان غذاءه بحسبه، و هو العلم الخالی عن شوب الجهل و الظلمه الوهمیّه موافقاً للروایه. فالرزق حسّیٌّ و معنویٌّ؛

فالمعنویّ منه غذاء العلوم و التجلّیات و الأحوال؛

و الغذاء المحسوس معلومٌ، و هو ما تحمّله صور الأغذیه و الأشربه من المعانی الروحانیّه. فالغذاء کلّه معنویٌّ ــ کما قلناه ــ و إن کان فی صورٍ محسوسهٍ، فیتغذّى کلُّ صورهً ــ نوریّهً کانت أو حیوانیّهً أو جسدیّهً ــ بما یناسبها.

و «أغنانا»: إمّا من الغَنَآء ــ بالفتح و المدّ، کالسلام ــ بمعنى الإکتفاء؛

أو من «الغِنا» ــ بالکسر و القصر ــ ، و هو الیسار، تقول: غنى فلانٌ من المال یغنى غنیً ــ

۱- ۱. قارن: «ریاض السالکین» ج ۱ ص ۳۷۲.

۲- ۲. کما حکاه المحقّق الجزائری والمحقّق المجلسی، راجع: «نور الأنوار» ص ۳۱، «الفرائد الطریفه» ص ۱۷۹.

۳- ۳. لم أعثر علیه.

كرضى يرضى رضىً ـ .

و «الفضل» هنا بمعنى الطول و الإحسان؛ و فى الدعاء: «اللّهمّ أغننى بحلالك عن حرامك و بفضلك عمّن سواك»(1).

و «أقنانا»: إمّا من القنيه ـ بالكسر و الضمّ ـ ، و هو: المال المدّخر الّذى يقتنيه الإنسان لنفسه و يعزم على أن لايخرجه من يده؛

أو من «قَنَوت الشيء أقنوه قنواً و قِنوةً» ـ بالكسر ـ : إذا جمعته و اكتسبته؛

أو من «القِنى» بالكسر و القصر ـ كالى ـ بمعنى: الرضا، يقال: أقناه اللّه، أى: أرضاه.

و فى الفقرتين إشارةٌ إلى قوله ـ تعالى ـ : «إِنَّهُ هُوَ أَغنَى وَ أَقنَى»(2). و قد قيل فيه ضروبٌ من التفسير:

أحدها عن الصادق ـ عليه السلام ـ : «أغنى كلّ إنسانٍ بمعيشته و أرضاه بكسب يده»(3)؛

و ثانيها عن ابن عبّاس: «أعطى و أرضى»(4)؛

و ثالثها: «أقنانا من العلوم الحقيقيّه و المعارف الربوبيّه، و هى الّتى تقتنيها النفس القدسيّه للحياه الأبديّه»(5)؛

و رابعها: «أعطانا رأس المال الّذى به نستفيد المزيد، و هو: العقل و الفهم»؛

و خامسها: «أغنى الناس بلبن أمّه و نفقه أبيه فى صغره، ثمّ أقناه بالكسب بعد كبره»؛

ص : 541

1- 1. راجع: «مستدرک الوسائل» ج 13 ص 287 الحديث 15375، «بحار الأنوار» ج 92 ص 301، «الأمالى» ـ للطوسى ـ ص 430 الحديث 963، «الأمالى» ـ للصدوق ـ ص 388 الحديث 10.

2- 2. كريمه 48 النجم.

3- 3. راجع: «وسائل الشيعه» ج 17 ص 41 الحديث 21929، «تفسير القمّى» ج 2 ص 339، «معانى الأخبار» ص 214 الحديث 1.

4- 4. راجع: «الدرّ المنثور» ج 6 ص 130 السطر 35.

5- 5. هذا قول المحقّق الداماد، راجع: «شرح الصحيفه» ص 88.

و سادسها: «أغناه بكلّ ما يدفع الحاجه و أقناه بما زاد عليه»(۱)؛

و سابعها: «أغنی: مَوَّلَ، أقنی: أرضی»(۲).

<و «المنّ»: الإنعام. و فيه ردٌّ علی من زعم انّ الفقر و الغنی بكسب الإنسان، فمن كسب استغنی و من كسل افتقر(۳)>.

ثُمَّ أَمَرَنَا لِيَخْتَبِرَ طَاعَتَنَا، وَ نَهَانَا لِيَبْتَلِيَ شُكْرَنَا.

«ثمّ» هنا للترتيب و المهله، أی: بعد تلك النعم العظيمه.

و قوله: «أمرنا و نهانا» المراد حقيقتهما دون متعلّقيهما، فليسا محذوفين و لامنويَّين.

و «الإختبار» و «الإبتلاء» بمعنیً واحدٍ هو الإمتحان، و هو: فعل ما يظهر به الشیء.

و «الابتلاء» من اللّه ـ سبحانه ـ هو إظهار ما كتب لنا و علينا فی القدر و إبراز ما أودع فينا و غرز فی طباعنا بالقوّه بما يظهره من الشواهد و يخرجه إلی الفعل من الوقائع و الحوادث و التكاليف بحيث يترتّب عليه الثواب و العقاب، فإنّها ثمرات و لوازم و تبعات و عوارض لأمورٍ موجودهٍ، فانّه ما لم يخرج من القوّه إلی الفعل لم يوجد بعد و إن كان معلوماً للّه ـ تعالی ـ ، فلايحصل ثمرته و تبعته اللازمتان؛ و لهذا قال ـ سبحانه ـ : «وَ لَنَبلُوَنَّكُم حَتَّی نَعلَمَ الْمجَاهِدِينَ مِنكُم وَ الصَّابِرِينَ وَ نَبْلُوَاْ أَخْبَارَكُمْ»(۴). فالثواب و العقاب هما من لوازم الأفعال الواقعه منّا و ثمراتها و لواحق الأمور الموجوده فينا و تبعاتها؛ ليسا يردان علينا من خارجٍ.

و السرّ فی ذلك هو انّه قد عرفت فيما سبق انّ لعلمه ـ تعالی ـ مراتب متفاوتهً، فمنها مرتبهٌ هی نفس ذاته بذاته فی مرتبه الألوهيّه، بها يعلم جميع الأشياء الكلّيّه و الجزئيّه فی هذه

۱- ۱. انظر: «نور الأنوار» ص ۳۲.
۲- ۲. هذا قول أبيزيد، راجع: «تفسير القرطبی» ج ۱۱ ص ۱۱۹. و انظر أيضاً: «مجمع البيان» ج ۹ ص ۳۰۴.
۳- ۳. قارن: «رياض السالكين» ج ۱ ص ۳۷۵.
۴- ۴. كريمه ۳۱ محمّد.

المرتبه. و هذا العلم ليس متكثّراً، بل علمٌ واحدٌ إجماليٌّ هو واجبٌ بالذات؛

و بعد ذلک مرتبه تفصيل المعقولات الکلّيه، و هو مرتبه القضاء الإلآهيّ و هی خزائن الرحمه، لقوله ــ تعالی ــ : «وَ إِنْ مِن شَیْءٍ إِلَّا عِندَنَا خَزَائِنُهُ»؛

ثمّ بعده مرتبه صور الجزئيّات و الشخصيّات المقدّره بأوقاتها و أزمنتها المثبته بهيئاتها فی کتابٍ لايجلّيها إلاّ لوقتها. و هذه المرتبه عالَم القدر، لقوله ــ سبحانه ــ : «وَ مَا نُنَزِّلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَعلُومٍ»(۱). و هذا کتاب المحو و الإثبات؛

و بعد ذلک مرتبه وجود المعلومات فی موادّها الجزئيّه الخارجيّه المکتوبه بمداد الهيولی الّتی يسمّی ب ــ : «البحر المسجور»، کما أشير فی قوله ــ تعالی ــ : «لَو کَانَ البَحرُ مِدَاداً لِکَلِمَاتِ رَبِّی»(۲) ــ ... الآيه ــ . و هاتان المرتبتان قابلتان للتغيير ، و بهاتين المرتبتين الأخيرتين يستصحّ عروض التغيّر فی علمه ــ تعالی ــ بالحوادث من حيث هو معلومٌ ، لا ـ بما هو علمٌ و إن کانا أمراً واحداً بالذات. و هذا لا يعلمه إلاّ ـ المحقّقون المحقّون، و لکن بالکشف الصحيح. فکذلک الحکم فی مراتب إرادته و ساير صفاته الکماليّه، فانّها کلّها حقيقةٌ واحدةٌ بلااختلاف حيثياتٍ و لاتعدّد جهاتٍ إلاّ بمجرّد التعبير.

فاذا علمت هذا اتّضح لک حقّ الإيضاح من مشکوه هذا المصباح کيفيّه نسبه هذه المفهومات التجدّديّه و المعانی الإمتحانيّه الإختباريّه الّتی بازاء بعض الألفاظ الوارده فی القرآن المتکرّر ذکرها ــ کلفظ «الابتلاء» فی قوله: «وَ لَنَبلُوَنَّکُم» ، و قوله: «وَ نَبْلُوَاْ أَخبَارَکُمْ»(۳)؛

و کلفظ «الدعاء» و «التعجّب» و «الإستفهام» ، کقوله: «قُتِلَ الإِنسَانُ مَا أَکفَرَهُ»(۴)، و قوله: «قَاتَلَهُمُ اللَّهُ»(۵) ــ ؛ و أمثال هذه و نظائرها کثيرةٌ فی القرآن.

ص : ۵۴۳

۱- ۱. کريمه ۲۱ الحجر.

۲- ۲. کريمه ۱۰۹ الکهف.

۳- ۳. کريمه ۳۱ محمّد.

۴- ۴. کريمه ۱۷ عبس.

۵- ۵. کريمتان ۴ المنافقون / ۳۰ التوبه.

ثمّ اعلم! أن لأفعال الإنسان ــ كأفعال اللّه تعالى ــ عند صدورها من الإنسان و بروزها من مكامن غيبها إلى مظاهر شهادتها أربع مراتب، لكونها:

أوّلاً فى مكمن روحه الّذى هو غيب غيوبه فى غايه الخفاء كأنّه غير مشعورٍ بها؛

ثمّ تنزل إلى حيّز قلبه عند استحضارها و إخطارها بالبال كلّيّةً؛

ثمّ تنزل إلى مخزن خياله مشخّصةً جزئيّةً؛

ثمّ يتحرّك أعضاؤه بحركه الأعصاب و الأوتاد و العضلات عند إراده إظهارها، فنفعل فى الخارج ما كان يقدره أوّلاً، فالنزول الأوّل لايكون إلّا بارادهٍ كلّيّهٍ و النزول الثانى بارادهٍ جزئيّهٍ تنضمّ إلى الاراده الأولى الكلّيّه؛ فيختصّ و يصير جزئيّةً، فينبعث بسبب ملائمتها و منافرتها رأىٌ جزئىٌّ يستلزم إرادةً جزئيّةً داعيةً إلى إظهار ذيالصوره فى الخارج، فيظهر الفعل فى الخارج. فكما انّ الأشياء الداخله فى وجود الإنسان ــ كالعلم و القدره و الإراده ــ من جمله أسباب الفعل ، فكذلك الأمور الخارجه ــ من الدعوات و الطاعات و السعى و الجدّ و التدبير و الحذر و الالتماس و التكليف و الوعد و الوعيد و الإرشاد و التهذيب و الترغيب و الترهيب و أمثال ذلک ــ ، فانّ ذلک كلّه أسباب و وسائط و وسائل و روابط لوجود الأفعال و دواعى إلى الخير و مهيّجاتٌ للأشواق و مهيّئاتٌ للطالب موصولةٌ إلى الأرزاق مخرجةٌ للكمالات من القوّه إلى الفعل. و كان ذلك ممّا يقاوم القضاء ــ لا من حيث انّه فعل العبد، فانّه من هذه الحيثيّه ممّا يتحكّم به القضاء، لأنّه لو لم يقض لم يوجد ــ ، بل من حيث انّ اللّه ــ سبحانه ــ جعله من الأسباب على حسب ما قدر و قضى، لربطٍ و موافاهٍ بينه و بين الفعل ــ كما جعل شرب الدواء سبباً لحصول الصحّه فى هذا المرض ــ . فالسب و المسبّب كلاهما منبعثان من القضاء و يستندان إلى اللّه ــ سبحانه ــ و إلى أمره ــ أمراً إيجادياً أو تكليفيّاً ــ . سئل النبىّ: «أ نحن فى أمرٍ فرغٍ منه أو أمرٍ مستأنفٍ؟

قال: فى أمرٍ فرغ منه و فى أمرٍ مستأنفٍ!»(۱)؛

ص : ۵۴۴

۱- ۱. راجع: «صحيح البخارى» ج ۶ ص ۲۱۲، «المعجم الكبير» ج ۴ ص ۲۸۰.

و سئل: «هل يغنى الدواء و الرقيه من قدر اللّه؟

قال: الدواء و الرقيه أيضاً من قدر اللّه»(۱)؛

و سئل أميرالمؤمنين ــ عليه السلام ــ عند انحرافه عن جدارٍ يريد أن ينقض: «أ تفرّ من قضاء اللّه؟

قال أفرّ من قضائه إلى قدره»(۲) ــ كما مرّ سابقاً ــ .

قال الصدرالدين القونوى: «نفحه ربّانيّهٌ فى التلويح ببعض أسرار «وَ لَنَبلُوَنَّكُم حَتَّى نَعلَمَ»(۳) و شبهه. اعلم! أنّ السبب فى انضياف هذه الأوصاف إلى الحقّ ــ سبحانه ــ و صدقها فى حقّه هو قبوله إيّاها بالذات، لكن بشرط الإقتران بالمظاهر و ظهوره فيها بحسبها. فهو سبب إنطلاق ما يقبل الإنطلاق منها، فينطلق. كحال الكمّل من عباده. فيعلم ــ سبحانه ــ المطلقات بإطلاقه و المقيّدات بصفه تقييده، لما تقرّر انّه لا يمكن معرفه شىءٍ ممّا يضادّه، بل به؛ و إن علم بما يغايره من بعض الوجوه بالقدر المشترك بين العالم و المعلوم من حيث يتّحدان»(۴). و قال أيضاً: «نفحهٌ إلآهيّهٌ كلّيّهٌ مختصّهٌ بسرّ العلم و الخبره و الفرق بينهما. انّ معرفه الأشياء قبل وقوعها و كيف يقع يكون علماً فى أوّل درجات كمال العلم، لتعلّقه بها من حيث حقيقتها، و هو المعبّر عنه بمشاهده المفصّل فى المجمل. فاذا علمها بعد ظهور حقيقتها فى مرتبه روحانيّتها ثمّ مثاليّتها ثمّ صورتها الحسّيّه فقد تمّ علمه بها، و يكون علمه حينئذٍ خبرهً، و سيّما فى حقّ من لم يفارق كلّ واقعٍ من الاحوال، بل كان مصاحبا له مصاحبهً راتبهً و علميّهً دون ملابسهٍ و ممازجهٍ؛ فافهم!». و قال: «العلم من وجهٍ ينشىء من المعلوم فى مراتب ظهوراته من الحضرات الخمس، فما تحتها من المراتب و الدرجات لتنوّع تعقّله

۱- ۱. لم أعثر عليه فى مصادر الفريقين، و قريبٌ منه ما فى «مجمع الزوائد» ج ۵ ص ۸۵، «كنزالعمّال» الحديث ۲۸۰۸۲.

۲- ۲. راجع: «التوحيد» ص ۳۶۹ الحديث ۸، «بحار الأنوار» ج ۵ ص ۹۷.

۳- ۳. كريمه ۳۱ محمّد.

۴- ۴. راجع: «النفحات الإلهيّه» النفحه ۶۲ ص ۲۴۵.

بكلّ معلومٍ بحسب أحوال المعلوم»(۱).

قال المحييالدين فی الباب السابع عشر من الفتوحات المکّیه ــ فی معرفه إنتقال العلوم الکونیّه ــ : «انّ الأشياء عند الحقّ مشهودةٌ معلومه الأعيان و الأحوال على صورها الّتی تکون علیها و منها إذا وجدت أعيانها إلى ما لايتناهی، فلايحدث تعلّقٌ على مذهب ابن الخطيب، و لايكون استرسالٌ على مذهب إمام الحرمين. و الدليل العقلیّ الصحيح يعطی ما ذكرناه. و هذا الّذی ذكره أهل الكشف(۲) و أهل اللّه(۳)، فإذا أوجد اللّه الأعيان فانّما أوجدها لها لا له و هی على حالاتها بأماكنها و أزمنتها على اختلاف أمكنتها و أزمنتها، فیكشف لها من أعيانها و أحوالها شيئاً بعد شیءٍ إلى مالايتناهی على التتالی و التتابع. فالأمر بالنسبه إلى اللّه واحدٌ، كما قال اللّه ــ تعالی ــ : «وَ مَا أَمرُنَا إِلاَّ وَاحِدَةٌ كَلَمحِ بِالبَصَرِ»(۴). و الكثره فی نفس المعدومات(۵)، فهم فی المثال كشخصٍ واحدٍ له أحوالٌ مختلفةٌ و قد صوّرت له صورةٌ فی كلّ حالٍ يكون عليها، و جعل بينك و بين هذه الصور حجابا فكشف لك عنها. و أنت من جمله من له فيها صورةٌ، فأدركتَ جميع ما فيها عند رفع الحجاب بالنظره الواحده. فالحقّ ــ سبحانه ــ ما عدل بها عن صورها فی ذلك الطبق، بل كشف لها عنها و ألبسها حاله الوجود لها فعاينت نفسها على ما تكون عليه أبدا. و ليس فی حقّ نظره الحقّ زمان ماضٍ و لامستقبلٍ، بل الأمور كلّها معلومةٌ له فی مراتبها(۶) لاتوصف بالتناهی و لاتنحصر، و لاحدّ لها تقف عنده، فهكذا(۷) إدراك الحقّ ــ تعالی ــ للعالم و لجميع الممكنات

۱- ۱. راجع: نفس المصدر، النفحه ۷ ص ۴۶، مع تغييرٍ.

۲- ۲. المصدر: ــ أهل الكشف و.

۳- ۳. المصدر: + و وافقناهم عليه يعطيه الكشف من المقام الّذی وراء طور العقل فصدق الجميع و كلّ قوّه أعطت بحسبها.

۴- ۴. كريمه ۵۰ القمر.

۵- ۵. هيهنا حذف المصنّف قطعةً من كلام الشيخ.

۶- ۶. المصدر: + بتعداد صورها فيه و مراتبها.

۷- ۷. المصدر: + هو.

فی حال عـدمها و وجودها، و علیها(۱) تنوّعت الأـحوال فی خیالها، لا فی علمها(۲). فتحقّق هـذا، فانّها مسألهٌ دقیقهٌ غامضهٌ تتعلّق بسـرّ القدر القلیل من أصـحابنا من یعثر علیها!»(۳). و قـال أیضـاً: «فـانّ العلم یتعلّق بـالمعلوم بحسب ما هو علیه، فیتغیّر التعلّق لتغیّر المتعلّق لا لتغیّر العلم(۴)، و یتعلّق بـذلک الإنقلاب و المنقلب إلیه؛ قوله(۵) ــ تعالی ــ : «وَ لَنَبْلُوَنَّكُم حَتَّى نَعلَمَ الْمُجَاهِدِينَ»(۶)، أی: إذا ظهر منکم عنـد الإبتلاـء بـالتکلیف مـایکون منکم من مخـالفهٍ أو طاعهٍ یتعلّق العلم منّی عنـد ذلک به ــ کان ما کان ــ . فالتغیّر فی التعلّق لا فی العلم»(۷)؛ انتهی کلامه.

فلنرجع إلی المعنی؛ فنقول: قوله: «لیختبر طاعتنا به ــ ... إلی آخره» أی: إذا ظهر منّا عند الإبتلاء بالتکلیف فی هذه الدار ما یکون ثابتاً فی عین ثابتتنا فی علم الحقّ من مخالفهٍ أو طاعهٍ ــ و هو المعبّر عنه بمشاهـده المجمل فی المفصّل بعـد مشاهده المفصّل فی المجمل فی مرتبه العین الثابته ــ یکون علمه ــ سـبحانه ــ بنا فی هذه النشأه التفصیلیّه القدریّه خیرهً لنا فی الإطاعه و المعصیه، أو فی الشکر و الکفران.

فقول الفاضـل الشـارح: «قوله: لتختبر طاعتنـا، أی: لیختبرنـا أ نطیع أم نعصـی؛ و لیبتلی شـکرنا، أی: و لیبتلینا أ نشـکر أم نکفر؛ أو لیختبر طاعتنا و لیبتلی شکرنا فیعلم حسنهما من قبحهما»(۸)؛

تقدیر العباره، لاتحقیق المعنی؛ فتدبّر!.

ص : ۵۴۷

۱- ۱. المصدر: فعلیها.

۲- ۲. المصدر: + فاستفادت من کشفها لذلک علماً لم یکن عندها لا حالهً لم تکن علیها.

۳- ۳. راجع: «الفتوحات المکّیه» ج ۱ ص ۱۶۲ السطر ۱۹.

۴- ۴. هیهنا أیضاً حذف المصنّف قطعهً من کلام الشیخ.

۵- ۵. المصدر: قال.

۶- ۶. کریمه ۳۱ محمّد.

۷- ۷. راجع: «الفتوحات المکّیه» ج ۲ ص ۵۴۳.

۸- ۸. انظر: «ریاض السالکین» ج ۱ ص ۳۷۶.

فَخالَفْنَا عَنْ طَرِيقِ أَمْرِهِ، وَ رَكِبْنَا مُتُونَ زَجْرِهِ.

«فخالفنا» ضمّن معنى العدول و الميل(۱).

و «رَكِبَه» ــ كسمعه ــ «رُكُوباً»: علاه. و أصله فى الدابّه ثمّ توسّع فيه و استعمل فى غيرها مجازاً.

و «المتون» جمع متن، و هو: ما صلب و ارتقع من الأرض.

و «الزجر»: المنع.

و «متون زجره» أى: عظائم مناهيه. و إنّما أفرد طريق الأمر و جمع متون الزجر لأنّ طريق أمره واحدٌ، بخلاف متون الزجر ــ لكثره اختلاف طرق الظلال ــ . و يحتمل أن يكون المراد بــ «المتن»: الظهر؛ فعلى هـذا يكون قوله ــ عليه السـلام ــ : «و ركبنا متون زجره» اسـتعارةً مكنيّةً و تخيليّةً و ترشـحيّةً شـبّه الزجر ــ أى: النهى ــ بـالمطيّه. و اثبـات المتن ــ أى: الظهر له ــ تخييلٌ، و اثبات الركوب له ترشيحٌ.

فَلَمْ يَبْتَدِرْنَا بِعُقُوبَتِهِ، وَ لَمْ يُعَاجِلْنَا بِنِقْمَتِهِ.

«ابتدر» الشيء و «بادره» و «بادر إليه»: عاجله و أسرع إليه.

و «العُقوبه» ــ بالضمّ، اسمٌ من عاقبت المسيء معاقبةً و عقاباً ــ كافأته.

و «النقمه» ــ على وزن النعمه و الكلمه ــ : العقوبه.

بَلْ تَأَنَّانَا بِرَحْمَتِهِ تَكَرُّماً، وَ انْتَظَرَ مُرَاجَعَتَنَا بِرَأْفَتِهِ حِلْماً.

<«بـل» حرف عطفٍ يفيـد بعـد النفى و النهى تقرير حكم متلوّه و اثبـات ضـدّه لتـاليه. و قـال بعض النحويّين: «بـل الـداخله على الجمل حرف ابتداءٍ لا عاطفهٍ، و فائدتها الإضراب و الإنتقال من جملهٍ إلى أخرى أهمّ من الأولى».

ص : ۵۴۸

۱– ۱. انظر: «نور الأنوار» ص ۳۲.

و «التأنّى»: الرفق، و الإسم منه: اناه _ كحصاه _(۱)< .

و «الرحمه»، قال الراغب: «رقّهٌ تقتضی الإحسان إلی المرحوم. و قد تستعمل تارهً فی الرقّه المجرّده و تارهً فی الإحسان المجرّد دون(۲) الرقّه(۳)، و إذا وصف به الباری فلیس یراد به إلاّ ـ الإحسان المجرّد دون الرقّه. و علی هذا روی: انّ الرحمه من اللّه _ تعالی _ انعامٌ و إفضالٌ و من الآدمیّین رقّهٌ و تعطّفٌ. و علی هذا قوله _ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم _ ذاکراً عن ربّه: انّه لمّا خلق الرَحِم قال: أنا الرحمن و أنت الرَحِم، شققت اسمک من اسمی ، فمن وصلک وصلته و من قطعک قطعته(۴)-(۵). فذلک إشارهٌ إلی ما تقدّم، و هو: انّ الرحمه منطویهٌ علی معنیین: الرقّه، و الإحسان. فوکّز _ تعالی _ فی الطبائع(۶) الرقّه و تفرّد بالإحسان، فصار کما انّ لفظ الرحم من الرحمه فمعناه الموجود فی الناس من المعنی الموجود للّه، فتناسب معناهما تناسب لفظیهما»؛ انتهی کلامه فی المفردات(۷).

و قیل: «الرحمه عبارهٌ عن التفضّل و الإنعام. و لیست بمعنی رقّه القلب، فیکون إطلاقه علیه _ سبحانه _ حقیقهً؛ بخلاف الأوّل _ أی: رقّهٌ تقتضی الإحسان _ .

و قیل: «الرحمه بمعنی النعمه، کقوله _ سبحانه _ : «وَ مَا أَرسَلنَاکَ إِلاَّ رَحْمَهً لِلعَالَمِینَ»(۸). و من هذا الباب یقال للقرآن رحمهٌ، و للغیب رحمهٌ».

و التحقیق أن یقال: انّ لکلّ مفهوم من تلک المفاهیم روحاً و جسداً و مبدءً و غایهً، فمن لاحظ _ لقصور نظره _ إلی المبدء و المعنی المفهوم من ظاهر اللغه _ الّذی هو بمنزله الجسد له _ جعل الألفاظ حقیقهً فیه و مجازاً فیما تجاوز عنه؛ و من لاحظ روح المعانی و الغایه المقصوده

ص : ۵۴۹

۱- ۱. قارن: «ریاض السالکین» ج ۱ ص ۳۷۸.

۲- ۲. المصدر: عن.

۳- ۳. المصدر: + نحو رحم اللّه فلاناً.

۴- ۴. المصدر: بتتّه.

۵- ۵. راجع: «المستدرک علی الصحیحین» ج ۴ ص ۱۵۷، «شرح السنّه» ج ۱ ص ۱۷۹.

۶- ۶. المصدر: طبائع الناس.

۷- ۷. راجع: «مفردات ألفاظ القرآن الکریم» ص ۳۴۷ القائمه ۱.

۸- ۸. کریمه ۱۰۷ الأنبیاء.

منها جعلها حقيقةً فى الآخر و مجازاً فى الأوّل. و قد تقدّم تحقيق هذا المعنى بعبارةٍ أخرى؛ فتذكّر!.

قال الفاضل الشارح: «و الرحمه قيل: رقّه القلب و انعطافٌ يقتضى التفضّل و الإحسان. و الحقّ أنّها فينا حالةٌ نفسانيّةٌ تكون مع رقّه القلب، و بها نفعل المودّه و الإحسان، كما انّ الغضب حالةٌ نفسانيّةٌ تكون فى الأكثر مع قساوه القلب و جموده تصدر منه الإساءه و الجور ــ ... إلى آخر الشرح ــ »(۱) .

هذا بعينه كلام صدرالحكماء و المحقّقين فى شرح الأصول!(۲).

أقول: كلّ نعيم و لذّةٍ و راحةٍ من آثار الرحمه، و كلّ ألمٍ و عذابٍ و نقمةٍ من آثار الغضب. و لكن يجب أن يُعلم انّ الرحمه ذاتيّةٌ و الغضب عرضيٌّ، فلولا الكفر و المعصيه لم يكن غضبٌ و لم يخلق جحيمٌ ــ كما دلّ عليه قوله تعالى : «وَ لاَ تَطغَوا فِيهِ فَيَحِلَّ عَلَيكُم غَضَبِى»(۳) ــ . فغضب اللّه على قومٍ يزول عقابه و عذابه عليهم؛ و هو من تبعات أفعالهم و لوازم سيّئاتهم، لاغير ــ كما عرفت ــ .

و «التكرّم»: المبالغه فى الكرم. و نصبه على كونه مفعولاً لأجله، لكونه علّةً مؤثرةً للفعل الّذى هو الثانى ــ كما تقول: قعدت عن الحرب جبناً ــ. و يجىء بمعنى التنزّه، قال فى القاموس: «تكرّم عنه(۴)، أى: تنزّه»(۵). و هو يناسب المقام أيضاً، أى: تأنّانا برحمته تنزّهاً عن معاجلتنا بالعقوبه، لأنّ المعاجله شأن من يخشى الفوت ــ كما ورد فى الدعاء: «انّما يعجّل من يخاف

۱- ۱. انظر: «رياض السالكين» ج ۱ ص ۳۷۹.

۲ - ۲. لم أعثر عليه فى «شرح الأصول». و تكلّم صدرالمتألّهين عن الرحمه الإنسانيّه و الرحمه الّتى هى ضدّ الغضب فى هذا الشرح، راجع: المصدر ج ۱ ص ۴۰۱ ثمّ ص ۴۳۵، و لكن لم توجد العباره فيهما و لا فى غيرهما على ما فحصت عنها.

۳- ۳. كريمه ۸۱ طهآ.

۴- ۴. المصدر: تكرّم عنه و تكارم: تنزّه.

۵- ۵. راجع: «القاموس المحيط» ص ۱۰۶۳ القائمه ۲.

الفوت»(۱) _ و هو _ تعالى _ منزّهٌ عن ذلک.

عبّر عن «الكرم» بـ_: التكرّم، إشعاراً بأنّهم لايستحقّونه، فكأنّه _ سبحانه _ تكلّف الكرم فيهم. ففى الكلام استعارةٌ، و كذا الحال فى «تأنّانا».

و «الإنتظار» فى اللغه: ترقّب حضور الشىء أو حصوله.

و «المراجعه»: المعاوده، و هى الرجوع إلى الأمر الأوّل، و منه: راجع امرأته.

و «الرأفه»: أشد الرحمه(۲) و أبلغها، فلذا قيل: «الرحمه أعمّ»(۳)؛ و قيل: «الرحمه أكثر من الرأفه و الرأفه أقوى منها فى الكيفيّه، لأنّها عبارةٌ عن إيصال النعم بلاكراهٍ، و الرحمه إيصال النعم مطلقاً، و قد يكون مع الكراهه للمصلحه _ كقطع العضو الفاسد».

و «الحلم»: طمأنيه النفس بحيث لايزعجها الغضب بسهولهٍ، فهو المانع عن حدوثه ابتداءً. ثمّ بعد هيجانه و ظهور آثاره فى جواره تسمّى المانع من سرايته إلى الغير تحلّماً و كظماً للغيظ، فهما ضدّان له.

و قيل: «فى الإنسان الإناه و الثبت فى الأمور، و هو فضيلةٌ تحت الشجاعه يعتبر معها عدم إنفعال النفس عن الواردات المكروهه المؤذيه».

و أمّا فى اللّه _ تعالى _ فقيل: «يعود إلى عدم انفعاله _ تعالى _ عن مخالفه أوامره و نواهيه؛ و هو الحليم بمعنى انّه _ سبحانه _ يحلم عن المعاصى و لايعجّل بالعذاب مع كمال قدرته _ كما قال: «وَ لَو يُؤَاخِذُ اللَّهُ النَّاسَ بِظُلْمِهِم مَا تَرَکَ عَلَيهَا مِن دَابَّهٍ»(۴) _ . و الفرق بينه _ تعالى _ و بين العبد فى هذا الوصف: انّ سلب الإنفعال عنه سلبٌ مطلقٌ و عن العبد عمّا من شأنه أن يكون لذلک الشىء؛ فكان عدم الإنفعال عنه أبلغ و أتمّ»؛ انتهى.

و الحقّ انّه فى العبد صفةٌ نفسانيّهٌ و فى الربّ صفةٌ إلآهيّهٌ بنحوٍ أعلى و أشرف. كما فى سائر

۱- ۱. راجع: «من لايحضره الفقيه» ج ۱ ص ۴۹۰ الحديث ۱۴۰۹، «تهذيب الأحكام» ج ۳ ص ۸۸ الحديث ۱۹، «جمال الأسبوع» ص ۴۳۱، «المقنعه» ص ۴۲۴.

۲- ۲. و انظر: «القاموس المحيط» ص ۷۴۹ القائمه ۱.

۳- ۳. كذا فى النسختين.

۴- ۴. كريمه ۶۱ النحل.

الصفات، بل هذه الصفات صفاته ــ سبحانه ــ و لكن فى كلّ موطنٍ يترتّب عليه أثرٌ خاصٌّ لائقٌ بهذا الموطن ــ كما مرّ تحقيقه سابقاً ــ .

فعلى العبد أن يتخلّق بخلق مولاه، فيحلم عمّن عصاه أو أذاه، و يغمض عن عقوقه و لايشتعل فيه نايره الغضب فى غير حقوق اللّه و حدوده، و يغمض عن حقّ نفسه و يعرض عمّن يناله بسوءٍ لامسه.

و فى بعض النسخ: «تحلّماً»(۱)، و التقريب ما تقدّم.

و لاشكّ فى كون الحلم من أشرف الملكات، و كفاه فضلاً كونه من الصفات الجماليّه و اقترانه بالعلم فى الأدعيه و الآثار. و مدح اللّه ــ تعالى ــ انبيائه فى كتابه الكريم به(۲)، و الأخبار فى الحثّ عليه ممّا لاتحصى(۳).

و كذا كظم الغيظ؛ و كفاه فخراً عدم حصول ملكهٍ إلّا الحلم به، و لذا قال ــ صلّى اللّه عليه و آله و سلّم ــ : «إنّما العلم بالتعلّم و الحلم بالتحلّم»(۴). و مدح اللّه ــ تعالى ــ عباده بقوله: «وَ الكَاظِمِينَ الغَيظَ»(۵)؛

و عن النبيّ ــ صلّى اللّه عليه و آله و سلّم ــ : «من كظم غيظاً(۶) و لوشاء أن يمضيه أمضاه ملأ اللّه قلبه يوم القيامه رضاه»(۷)؛

۱- ۱. كما حكاه المحقّق الجزائرى و المحقّق المجلسى، راجع: «نور الأنوار» ص ۳۲، «الفرائد الطريفه» ص ۱۸۳.

۲- ۲. كقوله ــ تعالى ــ فى وصف سيّدنا يحيى ــ عليه السلام ــ ، انظر: كريمه ۱۰۱ الصافّات.

۳- ۳. كما ورد عن مولانا الرضا ــ عليه و على آبائه و أبنائه المكرّمين آلاف التحيّه و السلام ــ انّه قال: «إنّ من علامات الفقه الحلم و الصمت»، راجع: «الكافى» ج ۱ ص ۳۶ الحديث ۴.

۴- ۴. لم أعثر عليه، لا فى مصادرنا و لا فى مصادر العامّه.

۵- ۵. كريمه ۱۳۴ آل عمران.

۶- ۶. المصدر: غيظه.

۷- ۷. راجع: «مستدرك الوسائل» ج ۱۲ ص ۱۳ الحديث ۱۳۳۷۷. و قريبٌ منه يوجد فى «مجموعه ورّام» ج ۱ ص ۱۲۴.

و عن الصادق: «ما من عبدٍ كظم غيظاً إلاّ زاده اللّه _ تعالى _ عزّاً فی الدنيا و الآخره»(۱).

***

و لمّا بيّن تأخير العقوبه و العذاب و إمهالهم منه _ لتوقّع المراجعه و التوبه _ ناسب أن يعقبه بالحمد على دلاله التوبه؛ فقال:

وَ الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِی دَلَّنَا عَلَی التَّوْبَهِ الَّتِی لَمْ نُفِدْهَا إلاّ مِنْ فَضْلِهِ، فَلَوْ لَمْ نَعْتَدِدْ مِنْ فَضْلِهِ.

قال فی القاموس: «أفدت المال: استفدته، و أعطيته، ضدٌّ»(۲)؛ قال فی المغرب: «أفادنی مالًا: أعطانی، و أفاده بمعنی استفاده»(۳). فقوله _ عليه السلام _ : «لم نُفِدها» ضبط بكسر الفاء و فتحها مع ضمّ النون، فالكسر من الإفاده _ بمعنی: الاستفاده _ ، أی: لم نستفدها؛ أو بالفتح من الإفاده _ بمعنی: الإعطاء _ ، أی: لم نُعطَها _ بالبناء للمفعول _ . فتشنيع السيّد الداماد(۴) على من صحّحه على المجهول _ و هو الشيخ الجليل بهاءالدين محمّد العاملی(۵) _ ممّا لاوجه له.

و فی بعض النسخ: «لم نعدّها»(۶) أی: لم تكن معدودهً إلاّ من جمله فضله. و المعنی: و الحمد للّه الّذی دلّنا على التوبه بقوله: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا تُوبُوا إِلَی اللَّهِ تَوبَهً نَصُوحاً»(۷)، أی:

۱- ۱. راجع: «الكافی» ج ۲ ص ۱۱۰ الحديث ۵، «مستدرك الوسائل» ج ۹ ص ۱۱ الحديث ۱۰۰۵۸، «مشكاه الأنوار» ص ۲۱۷.

۲- ۲. راجع: «القاموس المحيط» ص ۲۹۲ القائمه ۲.

۳- ۳. كما حكاه المحقّق الداماد، انظر: «شرح الصحيفه» ص ۹۰، و لم أعثر على الكتاب.

۴- ۴. و قد بالغ فی هذا التشنيع مبالغهً عجيبهً، انظر: «شرح الصحيفه» ص ۹۱.

۵- ۵. لم أعثر على مستنده فی اسناد هذا القول إلی العلاّمه البهائی، إذ لم يسنده المحقّق الداماد إليه و لا الجزائری و لا المجلسی و لا المدنی و لا الفيض.

۶- ۶. الظاهر انّه مأخوذٌ من الشروح الغير المطبوعه، إذ لم يحك فی المطبوعات من شروح الصحيفه أيضاً.

۷- ۷. كريمه ۸ التحريم.

توبوا إليه بـالرجوع إليه من كـلّ حـالٍ من أحوالكم، فانّ مراتب التوبه كمراتب التقوى. فكما انّ أوّل مراتب التقوى هو الإجتباب عن المنهيّات الشرعيّه و آخرها الإتّقاء عن الأنانيّه، فكـذا التوبه أوّلها الرجوع عن المعاصـى و آخرها الرجوع من ذنب الوجود ــ الّذى هو أمّهات الكبائر عند أهل التحقيق ــ .

و النصوح فيهـا: الصـدق فيهـا و ترك مـا منه تـاب ــ سـرّاً و علنـاً، قولاً و فعلاً و فكرهً ــ ؛ و قال الواسـطىّ: «النصوح لايبقى على صاحبها أثراً من المعصيه سرّاً و جهرا»(۱)؛

و قال بعضهم: «التوبه النصوح: أن تترك الذنب كما أتيته، و تبغضه كما اجتنبته»؛

و قيل: «التوبه النصوح: الّتى يديم العبد على الإستقامه»؛

و قالت رابعه العدويّه: «هى توبهٌ لايحتاج منها إلى توبهٍ».

و المعنى: دلّنا على التوبه بالرجوع الفطرىّ ــ الّـذى فطر كلّ شـىءٍ عليه ــ ما بدأ منه عن ذنب الوجود ــ الّذى هو أعظم الذنوب ــ ؛ فكما انّ سلسـله الأسباب الوجوديّه منه مصدرها، فإليه مرجعها، منه المبدء و إليه المعاد؛ قال ــ سبحانه ــ : «أَلاَ إِلَى اللَّهِ تَصِيرُ الأُمُورُ»(۲).

قـال بعض العرفاء: «طالَبَ عباده بالتوبه، و هو الرجوع إلى اللّه من حيث ذهبوا عنه»، و هـذا الرجوع لم يفـدها إلّا من فضـله. و هو المراد من قوله ــ عليه السلام ــ : «الّتى لم نفدها إلّا من فضله».

قال بعض العرفاء فى تفسـير قوله ــ تعالى ــ : «فَتَلَقَّى آدَمُ مِن رَبِّهِ كَلِمَاتٍ فَتَابَ عَلَيهِ»(۳): «أصل «تاب عليه»: التقى الرجوع عليه و جعله راجعاً؛ و لعمرى انّها هى التوبه المقبوله، لا الرجوع من قِبَلِنا!».

۱- ۱. كما حكاه القشيرى، راجع: «الرساله القشيريّه» ص ۱۷۴.

۲- ۲. كريمه ۵۳ الشورى.

۳- ۳. كريمه ۳۷ البقره.

اعلم! أنّ كلّ واحدٍ من الوجودات الإمكانيّه كما صدرت على الترتيب الصدوريّ و النظام النزوليّ كذا ورد عليه و رجع إليه بالترتيب الصعوديّ على التعاكس فى السلسلتين، فكان أوّلاً ـ عقولاً ـ ثمّ نفوساً مجرّدةً، ثمّ نفوساً منطبعةً، ثمّ صوراً منوّعةً ، ثمّ صوراً مجسّمةً، ثمّ هيولى هى نهايه تدبير الأمر ـ لقوله سبحانه : «يُدَبِّرُ الأَمرَ مِنَ السَّمَاءِ» أى: الأرض فى الترتيب النزوليّ «ثُمَّ يَعْرُجُ إِلَيهِ»(١) بالترتيب الصعوديّ ـ ؛ فيكون الحادث أوّلاً جسماً مطلقاً، ثمّ نوعاً بسيطاً، ثمّ مركّباً، ثمّ نباتاً، ثمّ حيواناً، ثمّ إنساناً ذا نفسٍ مجرّدهٍ ـ على مراتبها، كما عرفت سابقاً ـ ، ثمّ ذاعقلٍ مفارقٍ على درجاتها فى الصعود إلى أن ينتهى إلى الحقّ المعبود، فوقع الإبتداء من العقل و الإنتهاء إلى العاقل؛ و بينهما أمورٌ متفاضلةٌ مترتّبةٌ.

ثمّ اعلم! أنّا كما أفادنا النظر فى الوجود إثبات فاعله له، كذلك أفادنا إثبات غايهٍ له، فكما لايجوز أن يكون الممكن موجوداً إلّا بموجدٍ يفيد وجوده ـ لافتقار جهته إلى مرجّحٍ ـ كذلك لايجوز أن يكون موجوداً إلّا لغايهٍ يتمّ بها وجوده ـ لقصور وجوده عن درجه التماميّه الأخيره ـ . و كما انّ سلسله الأسباب الفاعليّه لابدّ و أن تنتهى إلى فعّالٍ لا فاعل له ـ و إلّا لم يكن شىءٌ منها فاعلًا و لا موجوداً ـ فكذلك سلسله الأسباب الغائيه لايجوز أن تذهب إلى ما لانهايه ـ بأن يكون لكلّ غايهٍ غايةٌ من غير انتهاءٍ إلى غايهٍ أخيرهٍ لايكون لها غايةٌ أصلًا ـ ، و إلّا لم يكن من الأشياء غايةٌ أصلًا؛ و هو خرق الفرض!. فثبت و تبيّن انّ للممكنات كلّها فاعلًا أوّلًا لايكون له فاعلٌ أصلًا.

ثمّ يجب أن يكون هذه الغايه هى بعينها ما فرضناه فاعلًا، لاستحاله تعدّد الواجب ـ تعالى ـ ، لأنّ كلًّا منهما موصوفٌ بالمفارقه الكلّيه عن وصف الإمكان و القصور ، و المفارقه الكلّيه تقتضى سلب المهيّه، و يستحيل وجود شيئين كلٌّ منهما لامهيّه له ـ و قد ذكرنا لك فيما سبق لمّيّه كونه فاعلًا بما هو غايةٌ و غايةً بما هو فاعلٌ ـ . فـ ـ «هُوَ الأَوَّلُ وَ الآخِرُ

١- ١. كريمه ۵ السجده.

وَ الظَّاهِرُ وَ البَاطِنُ»(۱)، «لَيسَ كَمِثلِهِ شَيْءٌ»(۲)؛ منه الصدور و إليه تصير الأمور.

قال الفاضل الشارح: «دلّنا على التوبه، أي: عرّفنا حقيقتها، لأنّ المكلّف لابدّ أن يعرف ماهيّه التوبه حتّى يتمكّن بعقله من تدارك الذنوب؛ أو: عرّفنا وجوبها و كونها مقبولهً؛ أو: ذكّرنا نعمه العظيمه علينا حتّى صارت من الدواعى القريبه»(۳).

فَلَوْ لَمْ نَعْتَدِدْ مِنْ فَضْلِهِ إلاّ بِهَا لَقَدْ حَسُنَ بَلَاوءُهُ عِنْدَنَا، وَ جَلَّ إِحْسَانُهُ إِلَيْنَا، وَ جَسُمَ فَضْلُهُ عَلَيْنَا.

«اعتَدَدتُ» الشيء ــ على إفتَعَلتُ ــ أى: أدخلته فى العدّه و الحساب، فهو معتدٌّ به، أى: محسوبٌ غير ساقطٍ.

و «البلاء» هنا بمعنى الإحسان و الإنعام، و منه قوله ــ تعالى ــ : «وَ لِيُبْلِيَ المُؤْمِنِينَ مِنْهُ بَلَاءً حَسَناً»(۴).

و «جلّ» ــ من باب ضرب ــ بمعنى: عظم.

و «جسم»: كعظم، لفظاً و معنىً. و المعنى: انّه لو لم يكن له نعمهٌ علينا عظيمهٌ إلّا التوبه لكان نعمته علينا عظيمهً جليلهً، فكيف إذا كان له ــ تعالى ــ علينا نعمٌ جمّهٌ لاتعدّ و لاتحصى؟!. فعلى ما ذكرنا لكان قوله ــ عليه السلام ــ : «لقد حسن» جواب «لو»؛

و قيل: «جواب لو محذوفٌ، و التقدير: لكفانا، دليله: انّ النحاه لم يذكروا اقتران جواب لو الماضى بــ «اللام» و «قد»، بل إنّما ذكروا اقترانها بــ «قد» فقط، و حكموا بندرته»؛

و ردّ هذا بورود اقترانه بهما معاً.

و الحقّ ما ذكرنا، لوجود مثله فى فصيح الكلام؛ مع أن الحذف و التقدير خلاف الأصل.

ص : ۵۵۶

۱- ۱. كريمه ۳ الحديد.

۲- ۲. كريمه ۱۱ الشورى.

۳- ۳. انظر: «رياض السالكين» ج ۱ ص ۳۸۱.

۴- ۴. كريمه ۱۷ الأنفال، و انظر: «الفرائد الطريفه» ص ۱۸۶.

فَمَا هَكَذَا كَانَتْ سُنَّتُهُ فِی التَّوْبَهِ لِمَنْ كَانَ قَبْلَنَا.

«السُنّه» فی اللغه: الطريقه المستقيمه، و سنه اللّه: حكمه(۱).

و «هكـذا»: إشارهٌ إلی السـنّه فی التوبه المفترضه علی هذه الأمّه المرحومه الّتی ليست هی إلّا الندم علی الذنب ــ ذنب الوجود ــ و الرجوع إلی الحضره الأحديّه. و المعنی: فما كانت سنّته ــ تعالی ــ و طريقته فی التوبه للّذين كانوا قبلنا هكذا ــ أی: مثل سنّته فيهـا لنـا ــ ، فـانّ طريقته فی توبه الماضـين إفنـاء أنفسـهم و لهـذه الأـمّه إفنـاء نفوسـهم و قتلها بترک الشـهوات و قطع العلائق و المرادات مع بقاء رسوم الهياكل.

قال بعض العرفاء: «التوبه الحقيقيّه محو البشـريّه و اثبات الإلآهيّه مع الهياكل البشـريّه، و هو الّذی فی غايه الصـعوبه». هذا بحسـب الحقيقه و الباطن. و أمّا بحسب الظاهر فالأمر بالعكس، فانّ طريقه اللّه فی توبه الماضـين عسـرهٌ صعبهٌ، إذ كانت توبه بعضهم قطع العضو الجانی(۲)، أو إحراقه بالنار، و فی بنی اسـرائيل قتل نفوسـهم، لا النـدم فقط، لقوله ــ تعالی ــ : «وَ إِذْ قَالَ مُوسَی لِقَومِهِ يَا قَومِ إِنَّكُم ظَلَمتُم أَنفُسَكُم بِاتِّخَاذِكُمُ العِجلَ فَتُوبُوا إِلَی بَارِئِكُم فَاقْتُلُوا أنفُسَكُم ذَلِكُم خَيرٌ لَكُم عِندَ بَارِئِكُم فَتَابَ عَلَيكُم إِنَّهُ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ»(۳). روی انّ موسی ــ عليه السلام ــ سأل ربّه التوبه علی عباده العجل، فقال: «لا! إلّا أن يقتلوا أنفسهم!؛

فـأمرهم موسـی ــ عليه السـلام ــ بالقتل، فأجابوا!، فأخـذ عليهم المواثيق ليصبرنّ علی القتل، فأصـبحوا مجتمعين و قـد اغتسـلوا و لبسوا أكفانهم كلّ قبيلهٍ علی حدهٍ، و أتاهم هارون بالإثنی عشـر ألفاً ــ : الّذين لم يعبـدوا العجل ــ و بأيـديهم السـيوف، فتقدّم موسی ــ عليه السلام ــ و قال لهم: انّ هؤلاء إخوانكم قد أتوكم شاهرين للسيوف، فاحتبوا بأبنيه بيوتكم

۱- ۱. انظر: «رياض السالكين» ج ۱ ص ۳۸۴.

۲- ۲. انظر: «الفرائد الطريفه» ص ۱۸۷.

۳- ۳. كريمه ۵۴ البقره.

و اتّقوا اللّه و اصبروا، فلعن اللّه رجلاً ـ حلّ حياته أو قام من مجلسه أو مدّ إليهم طرفه أو اتّقاهم بيدٍ أو رجلٍ!، فيقولون: آمين. و روى انّ الرجل كان يبصر ولده و جاره و قرينه فلم يمكنه المضىّ لأمر اللّه. فأرسل اللّه ــ سبحانه ــ صبابه و سحابةً سوداء لايتباصرون تحتها، فجعلوا يقتلونهم إلى المساء. فقام موسى و هارون يدعوان اللّه و يقولان: هلكت بنواسرائيل البقيّه البقيّه يا إلآهنا!، فكشّف الصبابه و السحابه و أوحى اللّه إليهما: قد غفرت ذنب من قتل و تبت على من لم يقتل»(۱). قالوا: «و كانت القتلى سبعين ألفاً!. و كان توبه آدم ــ عليه السلام ــ مفارقه حواء و بكائه ثلاثمأه سنه!.

لَقَدْ وَضَعَ عَنَّا مَا لاَ طَاقَةَ لَنا بِهِ.

«اللام» جواب قسمٍ محذوفٍ، و التقدير: أقسم باللّه لقد وضع عنّا ما لا طاقه لنا به ، أى: ما لاقدره لنا به عليه من التكاليف الشاقّه. بخلاف الأمم السابقه، فانّهم كانوا يطيقونه بمشقّهٍ شديدهٍ ــ كما عرفت ــ ؛ لا ما لاتفى به الطاقه، فانّه غير جائزٍ على اللّه ــ تعالى ــ عقلاً، خلافاً للأشاعره(۲). و استعمال عدم الطاقه فيما يشقّ شائعٌ فى كلامهم ــ كما لايخفى على المتتبع ــ .

وَ لَمْ يُكَلِّفْنَا إلاّ وُسْعاً، وَ لَمْ يُجَشِّمْنَا إلاّ يُسْراً.

«التكليف»: الزام ما فيه كلفهٌ و مشقّهٌ.

ص : ۵۵۸

۱- ۱. راجع: «بحار الأنوار» ج ۱۳ ص ۱۹۷، «نور الأنوار» ص ۳۲، «القصص» ــ له أيضاً ــ ص ۲۷۸.
۲- ۲. كما قال الروزبهان ــ تعقيباً على كلام العلاّمه الحلّى: «و قالت الإماميّه انّ اللّه ــ سبحانه و تعالى ــ لم يكلّف أحداً فوق طاقته»: «تكليف ما لايطاق جائزٌ عند الأشاعره، لأنّه لايجب على اللّه شيءٌ و لا يقبح منه فعلٌ»، راجع: «إحقاق الحقّ» ج ۱ ص ۲۸۷. و انظر أيضاً: «تمهيد الأصول» ص ۱۵۴، «الذخيره فى علم الكلام» ص ۱۰۰، «التوحيد» ــ للماتريدى ــ ص ۲۶۳.

و «الوُسع» ــ بالضمّ ــ : ما يسع الإنسان و لايضيق عليه.

و «لم يجشّمنا»، «جشمت الأمر» ــ كسمعت ــ و «تجشّمته»: إذا تكلّفته على مشقّةٍ، و «جشّمته غيرى» ــ بالتشديد ــ و «أجشمته» ــ بالألف ــ : كلّفته إيّاه.

و «اليُسر» ــ بالضمّ ــ : نقيض العسر.

وَ لَمْ يَدَعْ لأَحَدٍ مِنَّا حُجَّةً وَ لاَ عُذْراً.

«لم يدع» أى: لم يترك، من ودع بمعنى ترك.

و «الحُجّه» ــ بالضمّ ــ : ما دلّ على صحّه الدعوى.

و «العذر»: التفصّى عن الذنب بوجهٍ معقولٍ. و المعنى: انّه ــ تعالى ــ لمّا لم يكلّفنا إلاّ دون وسعنا و لم يشقّ علينا فى شىءٍ من التكاليف لم يترك لأحدٍ حجّةً يحتجّ بها و لاعذراً يقيمه فى عدم طاعته و لزوم أوامره و نواهيه ــ الّتى لا كلفه عليها فى القيام بها ــ ؛ بل له ــ تعالى ــ الحجّه البالغه. فتكليف اللّه ــ تعالى ــ عباده لايكون إلاّ بما يسعهم و لايكون إلاّ بحسب ما أعطاهم من القوّه و الإستعداد و القدره و الإستطاعه.

و الدليل عليه قائمٌ عقلًا و نقلًا؛

أمّا الدليل العقلى: فهو انّ اللّه ــ تعالى ــ غنىٌّ مطلقٌ لايفعل لغرضٍ يعود إليه من الطاعات و لا ضررٌ ينتهى إليه من المعاصى، و لكن العنايه اقتضت إيصال كلّ أحدٍ إلى غايه ما خلق لأجلها ــ و هى خيره و كماله و بها سعادته و سلامته عن الآفه ــ ، و تبعيد كلّ أحدٍ عن أضداد تلك الغايه ــ و هى شرّه و وباله و شقاوته و عذابه فى عاقبته، كلّ ذلك بحسب ما يمكن فى حقّه ــ . و معلومٌ انّ الغرائز و الجبلاّت مختلفةٌ فى نوع الإنسان، و النفوس متفاوتةٌ فى الدواعى و الاستعدادات، فبحسب ما ارتكز فى غرائزهم من الدواعى و القوى و الآلآت يكون حال سعادتهم و شقاوتهم و خيراتهم و شرورهم. و فائده التكليف ليست إلاّ إيصال المكلّف إلى خيره و سعادته و تبعيده عن شرّه و شقاوته؛ و قد علمت انّ الخيرات و السعادات و مقابلاتهما ــ من الشرور و الشقاوات ــ مختلفةٌ متفاوتةٌ، فيجب أن

يكون التكاليف مختلفةً متفاوتةً و أن لا يكلّف كلّ نفسٍ إلاّ وسعها و على حسب ما أوتيت من القوّه و الهمّه.

و أمّا الدليل النقليّ: فمن الآيات القرآنيّه: «لاَيُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْساً إِلاَّ مَا آتَاهَا»(۱)؛

و:«لاَيُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْساً إِلاَّ وُسْعَهَا»(۲)؛

و:«لِيَهلِكَ مَن هَلَكَ عَن بَيِّنَهٍ وَ يحيى مَن حَيَّ عَن بَيِّنَهٍ»(۳)؛

و:«مَا كَانَ اللَّهُ لِيُضِلَّ قَوما بَعدَ إِذْ هَدَاهُم حَتَّى يُبَيِّنَ لَهُم مَا يَتَّقُونَ»(۴) ـ ... إلى غير ذلك من الآيات الكثيره الوارده فى هذا الباب ـ .

و من الأحاديث عن أهل بيت النبوّه ما رواه الشيخ فى التهذيب عن هشام بن سالم عن أبى عبداللّه قال: «سمعته يقول: ما كلّف اللّه العباد فوق ما يطيقون، فذكر الفرائض و قال: انّما كلّفهم صيام شهرٍ من السِنه و هم يطيقون أكثر من ذلك»(۵)؛

و فى المحاسن عن النظر بن قرواش قال: «سمعت أباعبداللّه ـ عليه السلام ـ يقول: انّما احتجّ اللّه على العباد بما آتاهم و عرّفهم»(۶)؛

و فيه عن المنصور بن حازم عنه ـ عليه السلام ـ قال: «الناس مأمورون و منهيّون، و من كان له عذرٌ عذّره اللّه»(۷)؛

و فى الأمالى عن المفيد عن ابن قولويه عن محمّد الحميرى عن أبيه عن هارون عن ابن زيدٍ قال: «سمعت جعفر بن محمّد ـ عليه السلام(۸) ـ قد سئل عن قوله ـ تعالى ـ : «فَلِلَّهِ الحُجَّهُ البَالِغَهُ»(۹)؟، فقال: إنّ اللّه ـ تعالى ـ يقول للعبد يوم القيامه: عبدى أ كنت عالماً؟، فإن

۱- ۱. كريمه ۷ الطلاق.
۲- ۲. كريمه ۲۸۶ البقره.
۳- ۳. كريمه ۴۲ الأنفال.
۴- ۴. كريمه ۱۱۵ التوبه.
۵- ۵. راجع: «تهذيب الأحكام» ج ۴ ص ۱۵۳ الحديث ۹.
۶- ۶. راجع: «المحاسن» ج ۱ ص ۲۳۶ الحديث ۲۰۳، ص ۲۷۵ الحديث ۳۹۸.
۷- ۷. راجع: «المحاسن» ج ۱ ص ۲۴۵ الحديث ۲۴۲.
۸- ۸. المصدر: + و.
۹- ۹. كريمه ۱۴۹ الأنعام.

قال: نعم، قال له: أ فلاعملت بما علمت!؛ و إن قال: كنت جاهلاً، قال له: أ فلاتعلّمت حتّى تعمل!؛ فيخصّمهم(۱). فتلک الحجّه البالغه للّه ــ عزّ و جلّ ــ على خلقه(۲)»(۳).

و فی باب الحادی و العشرین من کتاب التوحید للکافی فی الحدیث الأوّل منه عن محمّد بن یحیی و غیره عن أحمد بن محمّد بن عیسی عن الحسین بن سعید عن ابن عمیر عن جمیل بن درّاج عن ابن طیّار عن أبی عبداللّه ــ علیه السلام ــ قال: «إنّ اللّه احتجّ على الناس بما آتاهم و عرّفهم»(۴)؛ إلی غیر ذلک من الأحادیث الکثیره الوارده عن أهل بیت العصمه و الطهاره.

فاحتجاج اللّه ــ تعالی ــ علی الناس کنایهٌ عن استحقاقه للثناء علی ما یفعل لهم من الجزاء و العقاب بحیث لم یبق لأحدٍ مجال اعتراضٍ علی ما یفعله ــ تعالی ــ من العقوبه أو اعتذارٌ عن نفسه فیما ارتکبه من الخطیئه.

إذا عرفت هذا فاعلم! أنّ العبد إنّما یستحقّ العذاب و العقوبه فی ترک واجبٍ أو فعل محرّمٍ إذ کان قد أوتی آله التکلیف و قد عرف المکلّف به، و بالجمله کان فی ذاته استعداد فضیلهٍ أو داعیه کمالٍ ثمّ تکاسل فی تحصیله أو انحرف عن قصد سبیله. فعقوبه کلّ أحدٍ علی المعصیه علی قدر ما أوتی له من التمکّن و الاستعداد لمقابلها، فیتفاوت الآلآم و اللذّات علی حسب تفاوت الغرائز.

فَالْهَالِکُ مِنَّا مَنْ هَلَکَ عَلَیْهِ، وَ السَّعِیدُ مِنَّا مَنْ رَغِبَ إِلَیْهِ.

<«الهلاک»: الموت. و قد یعبّر به عن الخسران و استیجاب النار، و هوالمراد هنا ــ لمقابلته بــ «السعید» ــ.

ص : ۵۶۱

۱- ۱. المصدر: فیخصمه.

۲- ۲. المصدر: ــ للّه ... خلقه.

۳- ۳. راجع: «الأمالی» ص ۹ الحدیث ۱۰. و انظر أیضاً: «الأمالی» ــ للمفید ــ ص ۲۲۷ الحدیث ۶.

۴- ۴. راجع: «الکافی» ج ۱ ص ۱۶۲ الحدیث ۱.

و «على» مِن قوله: «هلك عليه» قيل: «بمعنى مع، أى: مع سعه رحمته»(۱)؛

و قيل: «ضمّن معنى استعلى، أو استقصى»؛

و قيل: «معناه: الخاسر مَن خسر عنده».

و الصواب انّ معناه: على كرهٍ منه _ كما يقال: باع القاضى عليه داره _ ، لأنّه _ تعالى _ لايرضى بهلاك أحدٍ من عباده. و لذلك «وسّع لهم رحمته و لم يعاجلهم بالأخذ على ذنوبهم، بل تأنّاهم برحمته و انتظر مراجعتهم برأفته و فتح لهم باب التوبه و وضع عنهم مالاطاقه لهم و لايكلّفهم إلّا دون وسعهم»، فمن هلك بعد ذلک كلّه بسوء سعيه كان كأنّه هالكٌ على كرهٍ منه _ سبحانه _ .

و «السعيد»: خلاف الشقىّ.

و «رغب» إلى اللّه: سأله و طلبه.

و قصْرُ المسند على المسندإليه فى الفقرتين للمبالغه(۲)>.

وَ الْحَمْدُ لِلَّهِ بِكُلِّ مَا حَمِدَهُ بِهِ أَدْنَى مَلائِكَتِهِ إِلَيْهِ وَ أَكْرَمُ خَلِيقَتِهِ عَلَيْهِ وَ أَرْضَى حَامِدِيهِ لَدَيْهِ.

«حمِده» _ بكسر الميم _ فى النسخ المشهوره _ كعلمه _ ؛ و بتشديدها من التحمّى(۳)، و هو حمده مرّةً بعد أخرى.

و «أدنى» هنا من الدنوّ بمعنى القرب.

و «أرضى» و «أكرم»: أفعَلا تفضيلٍ بمعنى المفعول على خلاف المشهور، لكنّه قياسٌ _

ص : ۵۶۲

۱- ۱. كما حكاه المحقّق المجلسى عن بعض الأفاضل، راجع: «الفرائد الطريفه» ص ۱۸۹.

۲- ۲. قارن: «رياض السالكين» ج ۱ ص ۳۸۹.

۳- ۳. هكذا فى النسختين، و الظاهر _ بقرينه قوله: «و بتشديدها» _ : التحميد؛ قال المحقّق المجلسى : «حمده فى الأصل من باب علم، و من باب التفعيل بالحمره معاً»، راجع: «الفرائد الطريفه» ص ۱۹۰.

كأجن و أشغل و أعجف و أشغف و أعذر و أشهر ــ ، و كفى شاهداً على صحّته ورودُه فى كلامه ــ عليه السلام ــ ، فلاعبره بمن منعه.

و «لديه» أى: عنده. و ياؤها منقلبةٌ عن ألفٍ، لأنّ أصلها «لدى» ــ كعلى ــ ، لكنّهم عاملوا ألفها معامله ألفى «إلى» و «على»، فتسلم مع الظاهر و تقلب ياءً مع الضمير فى الأفصح ــ كما قال تعالى : «وَ أَلْفَيَا سَيِّدَهَا لَدَى الْبَابِ»(۱)، «وَ لَدَينَا مَزِيدٌ»(۲) ــ ؛ و المعنى ظاهرٌ.

فان قلت: اسم التفضيل إذا قصد به التفضيل على من أضيف إليه وجب كونه منهم ــ واحداً كان أو متعدّدا ــ لتحصيل المشاركه بين الجميع فى المعنى بذكره معهم ليصحّ تفضيله عليهم، و ذلك يستلزم تفضيل الشىء على نفسه؛

قلت: هو داخلٌ فيهم إفرادا خارجٌ عنهم تركيباً، أو داخلٌ فيهم لفظاً خارجٌ عنهم إرادةً، فلايلزم ذلك.

حَمْداً يَفْضُلُ سَائِرَ الْحَمْدِ كَفَضْلِ رَبِّنَا عَلَى جَمِيعِ خَلقِهِ.

«حمداً»: مفعولٌ به مطلق لقوله: «و الحمد للّه»، و الفعل محذوفٌ، أى: أحمده حمدا. و لمّا كان وجوده ــ عليه السلام ــ وجود الكلّ و كلّ الوجودات ينطوى فيه ــ كما عرفت فيما سبق ــ فحمده ــ عليه السلام ــ نفسه يفضل حمد جميع المخلوقين كفضل ربّنا على جميع مخلوقاته. فعلى هذا فـ ــ «السائر» بمعنى: الجميع، كما هو المصرّح فى كلام أهل اللغه، منهم الجوهرىّ فى الصحاح، قال: «سائر الناس: جميعهم»(۳)، و منهم الجواليقىّ فى أوّل كتابه(۴)، و

۱- ۱. كريمه ۲۵ يوسف.

۲- ۲. كريمه ۳۵ قآ.

۳- ۳. راجع: «صحاح اللغه» ج ۲ ص ۶۹۲ القائمه ۱.

۴- ۴. لم أعثر عليه فى «المعرّب»، ثمّ رأيت انّ المدنى حكاه عن النووى ناسباً إلى الجواليقىّ فى أوّل كتابه «شرح أدب الكاتب»، راجع: «رياض السالكين» ج ۱ ص ۳۹۴. و «شرح أدب الكاتب» له لم أعثر عليه، و أظنّه لم يطبع بعدُ.

غيرهما من أهل اللغه. فحمل السائر على البقيّه ــ كما فعله الفاضل الشارح(١) و اقتفى أثره غيره من الشارحين(٢) ــ لا معنى له؛ فتدبّر.

ثُمَّ لَهُ الْحَمْدُ مَكَانَ كُلِّ نِعْمَةٍ لَهُ عَلَيْنَا وَ عَلَى جَمِيعِ عِبَادِهِ الْمَاضِينَ وَ الْبَاقِينَ.

«ثمّ» ــ : بعد ذلك ــ «له الحمد» ــ أى: بعد ماقلناه لك من انّ وجوده وجود الكلّ ــ «له الحمد مكان كلّ نعمةٍ له» عليه و على جميع من وصل إلى مرتبه العبوديّه، من الذوات المتغيّره المتجدّده الفانيه و الذوات الباقيه الثابته الحيّه من العقول القادسه المجرّده. فعلى ما ذكرنا «ثمّ» عاطفةٌ لا إستينافيّةٌ ــ كما حمله الشارح الفاضل ــ .

قال السيّد السند الداماد: «على جميع عباده. فجميع ما سبق فى السلسله الطوليّه فى نظام الوجود بالقياس إلى كلّ أحدٍ نعمةٌ فى حقّه، لكون الجميع(٣) أسباب وجوده و مباديه، و هو المعبّر هنا(۴) بــ «النعم السابقه» على الوجود؛ و كذلك ما فى السلسله العرضيّه ــ على ما قد استبان فى مظانّه ــ »(۵)؛

و قيل: «على جميع عباده الماضين: يجوز أن يكون الغرض منه كثره أفراد الحمد؛ أو يكون عبارةً عن بعض أفراد المحمود عليه، لأنّ النعمه على الماضين و الباقين نعمةٌ عليه و على آبائه من حيث انّ الإنسان مدنيٌّ بالطبع يحتاج إلى بنى نوعه»(۶)؛

ص : ۵۶۴

١ـ ١. حيث قال: «و سائر الحمد: باقيه»، انظر: «رياض السالكين» ج ١ ص ٣٩٢.

٢ـ ٢. قال المحقّق المجلسى: «اختلف اللغويّون فى انّ سائر هل هو بمعنى الجميع أو الباقى، و الحقّ انّه يستعمل فيهما، و المراد هنا الثانى»، راجع: «الفرائد الطريفه» ص ١٩١.

٣ـ ٣. المصدر: جميع.

۴ـ ۴. المصدر: عنها.

۵ـ ۵. راجع: «شرح الصحيفه» ص ٩٢.

۶ـ ۶. هذا قول المحقّق الجزائرى، راجع: «نور الأنوار» ص ٣۵. و قريبٌ منه ما ذهب إليه المحقّق المجلسى الأوّل ــ على ما حكاه عنه ولده العظيم ــ ، راجع: «الفرائد الطريفه» ص ١٩٢.

و قال الفاضل الشارح: «المراد بالماضين: من مات، و الباقين: من لم يمت _ سواءٌ وجد أو لم يوجد بعد _، من «بقِى الشىء يبقى بقاءً»: ضد فنى، أو من «بقى» بمعنى: تأخّر، فيشتمل الحاضر منهم و المستقبل»(۱)؛ انتهى.

و لايخفى تحمّل هذا كلّه.

عَدَدَ مَا أَحَاطَ بِهِ عِلْمُهُ مِنْ جَمِيعِ الأَشْيَاءِ.

«العدد»: اسمٌ من عدّ الشىء عدّاً إذا أحصاه، و هو منصوبٌ على انّه صفه مصدرٍ محذوفٍ، أى: نحمده حمدا عدد معلوماته فى مرتبه ذاته بذاته _ بالبيان الّذى مرّ _ . فعلمه قبل إيجاد الأشياء و بعده سواءٌ، فلايعزب عنه شىءٌ من الأشياء _ كليّاتها و جزئيّاتها، حقائقها و رقائقها، جواهرها و أعراضها، كما دلّ عليه الأحاديث الكثيره الوارده عن الأئمّه الطاهره _ . و مثل لفظ «مكان» _ فيما سبق _ و لفظ «عدد» هيهنا منصوبان بنزع الخافض.

و حاصلهما: انّه حمد اللّه _ تعالى _ بالعدد الحاصل من ضرب عدد معلوماته الغير المتناهيه فى عدد نعمه الغير المتناهيه؛ فانظر إلى حاصل الضرب كيف يكون! و هو غريبٌ(۲)!!.

وَ مَكَانَ كُلِّ وَاحِدَهٍ مِنْهَا عَدَدُهَا أَضْعَافاً مُضَاعَفَهً أَبَداً سَرْمَداً إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَهِ.

«الواو» للإستيناف. و الظرف خبرٌ مقدّمٌ.

و «عددها» مبتدءٌ مؤخّرٌ _ على تقدير رفعه، كما هو فى النسخ المشهوره _ ، و التقدير: أحمده مكان كلّ نعمهٍ من ذلك النعم عددها؛ و على تقدير نصب «عددها» _ كما هو فى نسخه

۱- ۱. راجع: «رياض السالكين» ج ۱ ص ۳۹۷ مع اختصارٍ.
۲- ۲. الفقره مأخوذهٌ من كلام المحقّق المجلسى، انظر: «الفرائد الطريفه» ص ۱۹۳.

ابن ادریس(۱) ــ یکون مفعول فعلٍ محذوفٍ، أی: أعدّ عددها، فالواو عاطفةٌ و المعطوف علیه «المکان» السابق.

و الضمیر فی «منها» و «عددها» راجعٌ إلی «کلّ نعمهٍ».

و «الأضعاف»: جمع الضِعف ــ بالکسر ــ ، و ضِعف الشیء: مثله، و ضِعفاه: مثلاه، و أضعافه: أمثاله. فقوله: «أضعاف» صفهٌ للعدد ــ علی تقدیر نصبه ــ ، و علی المصدریّه ــ علی تقدیر رفعه ــ .

و «أضعافاً مضاعفهً» أی: أضعافاً کثیرهً بحسب المقدار.

و«الأبد» قال فی الصحاح: «الدهر»(۲)، و هو الزمن الممتد. قیل: «اشتقامه من الأبود، و هو النفور، لأنّ العقول تنفّر من إدراک آخره»(۳).

<و «السرمد»: الدائم الّذی لاتنقطع. قال الخلیل: «هو دوام الزمان و اتّصاله من لیلٍ أو نهارٍ»(۴). قیل: «و اشتقاقه من السرد، و هو التوالی و التعاقب، و لمّا کان الزمان انّما یبقی بسبب تعاقب أجزائه کان لذلک مسمّیً بالسرد». و أدخلوا علیه المیم لتفید المبالغه ــ و قد مرّ المعنی الإصطلاحیّ لها فی أوائل الدعاء(۵).

و «القیامه» قیل: «أصلها مصدر قام الخلق من قبورهم قیامهً»؛

و قیل: «هی تعریب قیامه(۶)، و هو بالسریانیّه بهذا المعنی»(۷)>.

ص : ۵۶۶

۱- ۱. کما حکاه المحقّقان المجلسی و المدنی، انظر: «الفرائد الطریفه» ص ۱۹۳، «ریاض السالکین» ج ۱ ص ۳۹۹.

۲- ۲. راجع: «صحاح اللغه» ج ۱ ص ۴۳۶ القائمه ۱. و انظر: «تاج العروس» ج ۴ ص ۳۲۷ القائمه ۱.

۳- ۳. کما حکاه المدنی، راجع: «ریاض السالکین» ج ۱ ص ۴۰۰.

۴- ۴. قال: «السرمد: دوام الزمان من لیلٍ أو نهارٍ»، راجع: «العین» ج ۷ ص ۳۴۱. و انظر أیضاً: «لسان العرب» ج ۳ ص ۲۱۲ القائمه ۲.

۵- ۵. المصدر: ــ و قد ... الدعاء.

۶- ۶. کذا فی النسختین، و فی المصدر: «قیمتا» و هو الصحیح.

۷- ۷. قارن: «ریاض السالکین» ج ۱ ص ۴۰۰.

و الحقّ انّ لفظ القيامه مشترك الدلاله عند أهل البصيره، فيطلق على اليوم المعيّن الّذى هو ميعاد اللّه للجزاء، و يسمّى ب_ : القيامه الكبرى؛

و يطلق على الموت الطبيعىّ للشخص، و يقال له: القيامه الصغرى _ لقوله صلّى اللّه عليه و آله و سلّم: «من مات فقد قامت قيامته»(۱) _ ؛

و يطلق على فناء الكلّ بالمحو و الطمس فى اللّه _ سبحانه _ ، و يقال له: القيامه العظمى، حيث لا يبقى أحدٌ إلاّ الحىّ القيّوم _ لقوله تعالى : «لِمَنِ المُلكُ اليَومَ لِلَّهِ الوَاحِدِ القَهَّارِ»(۲) _ ، و يسمّى ب_ : الطامّه الكبرى. و فيه يقع الصعق الكلّىّ _ لقوله: «وَ نُفِخَ فِى الصُّورِ فَصَعِقَ مَن فِى السَّمَاوَاتِ وَ مَن فِى الأَرضِ»(۳) _ ، و ذلك بظهور الحقّ بالوحده الذاتيّه عند وصول الأشياء إلى غاياتها الحقيقيّه و انقضاء دول الأسماء و انتهاء أحكام سلطنتها؛ و جاء فى الخبر الصحيح: «انّ اللّه _ سبحانه _ يميت جميع الموجودات حتّى الملائكه و ملك الموت أيضاً، ثمّ يعيدها للفصل و القضاء بينهم، فينزل كلٌّ منزله من الجنّه»(۴).

و لا تظنّنّ انّ تلك الإماته الوارده فى هذا الخبر من باب الإعدام و الإفساد، بل من باب الإيجاد و التكميل، فانّ الإنتقال من نشأةٍ إلى نشأةٍ أخرى فوقها هذا شأنه؛ لأنّه موتٌ بالقياس إلى النشأه الأولى حياةٌ بالنسبه إلى الأخرى. فموت الملائكه هو فنائهم فى الحضره الأحديّه. و فى الحديث عن النبىّ _ صلّى اللّه عليه و آله و سلّم _ : «إنّكم خلقتم للأبد، إنّما ينتقلون من دارٍ إلى دارٍ آخر»(۵)؛ و ورد أيضاً: «إنّ التراب لاتأكل محلّ الإيمان»(۶). فالروح واحدةٌ و النشئآت مختلفةٌ.

۱- ۱. راجع: «بحار الأنوار» ج ۶۱ ص ۷.

۲- ۲. كريمه ۱۶ غافر.

۳- ۳. كريمه ۶۸ الزمر.

۴- ۴. فى بعض رواياتنا ما يدلّ على موت الملائكه و ملك الموت، بل ما يدلّ على دفع الموت أيضاً فانظر: «بحار الأنوار» ج ۴۳ ص ۳۲۶. و لكن لم أعثر على روايهٍ تشبه ما فى المتن لفظاً.

۵- ۵. لم أعثر عليه، و قريبٌ منه: «إنّما خلقتم للأبد و لكنّكم من دارٍ إلى دارٍ تنقلون»، راجع: «مجموعه ورّام» ج ۱ ص ۱۴۴.

۶- ۶. لم أعثر عليه فى مصادرنا الروائيّه.

و هذه القيامه العظمى هى غير ما يقع للسالكين العارفين من الكمّل و الأفراد معجّلاً، الّذين قد قامت قيامتهم و فنوا فى الحقّ و هم بعدُ فى حياتهم الطبيعيّه الدنياويّه صورةً فيتجلّى الحقّ لهم تجلّياً ذاتيّاً فاندكّ جبل هويّتهم؛ كما قال ــ سبحانه ــ : «فَلَمَّا تَجَلَّى رَبُّهُ لِلجَبَلِ جَعَلَهُ دَكّاً وَ خَرَّ مُوسَى صَعِقاً»(١) ــ و قد مرّ هذه الآيه مع تفسيرها ــ .

و نسبه هذا الصعق إلى الصعق الكلّ ــ المسمّى بالقيامه العظمى ــ كنسبه القيامه الصغرى إلى القيامه الكبرى؛ فافهم!. و هذه كلّها غير الفناء العلميّ الّذى قد يقع للعلماء الّذين ليسوا من أرباب الكشف الحالىّ لبقائهم عيناً و صفةً، فانّ بين من تصوّر الحلاوه و بين من يذوقها فرقاً عظيماً!؛ فتبصّر!.

حَمْداً لاَ مُنْتَهَى لِحَدِّهِ، وَ لاَ حِسَابَ لِعَدَدِهِ، وَ لاَ مَبْلَغَ لِغَايَتِهِ، وَ لاَ انْقِطَاعَ لأَمَدِهِ.

أى: لا انتهاء لحدّه. و هو أقصى ما يمكن أن يبلغه؛ أو لا منتهى له.

و «حدّ» الشىء: منتهاه. و الحدّ مصدرٌ من «حددت الشىء»: إذا جعلت له حدّاً ينتهى إليه.

و «الحساب»: الإحصاء و جمع العدد، تقول: حسبت المال ــ من باب قتل ــ حَسباً ــ بالفتح ــ و حُسباناً ــ بالضمّ ــ و حِساباً ــ بالكسر ــ أى: أحصيته و جمعت عدده.

و «العدد»: كميّةٌ تُطلق على الواحد و ما يتألّف منه، فيدخل الواحد(٢). و قيل: «ما ساوى نصف مجموع حاشيتيه»، و على هذا فالواحد ليس بعددٍ ــ لأنّه لاحاشيه له سفلىً ــ . و يُطلق على الصوره الّتى تنطبع فى نفس المُعاد من تكرار الواحد.

١- ١. كريمه ١۴٣ الأعراف.

٢- ٢. هذا التعريف يشبه ما ذكره الشيخ فى هذا المضمار، فانّه قال: «انّ العدد كثرةٌ مؤلّفةٌ من وحدات أو من آحاد»، راجع: «الشفا» / الإلآهيات ص ١٠۵. و انظر أيضاً: «المباحث المشرقيّه» ج ١ ص ٩٢ «فى تحقيق ماهيّه العدد»، و ص ٩٣ «فى كيفيّه تحديد العدد».

و «الغـايه» بمعنى: النهـايه؛ و بمعنى: المـدى ــ كالأمـد ــ ، إلّا أنّ الغايه تُستعمل فى الزمان و المكان و الأمـد لايُسـتعمل إلّا فى الزمـان. و المراد بهمـا المـدى. قـال الراغب: «الأمـد و الأبـد متقاربان(١)، لكن الأبـد عبـارةٌ عن مـدّه الزمـان الّتى ليس لهـا حدٌّ محدود(٢)، فلايقال(٣): أبـدٌ كـذا؛ و الأمد مدّةٌ مجهولهٌ(۴) إذا أطلـق، و(۵) ينحصـر، نحو أن يقال: أمـدٌّ كذا(۶). و الفرق بين الزمـان و الأمـد: انّ الأمـد يقـال باعتبـار الغـايه، و الزمـان عـامٌّ فى المبـدء و الغـايه، و لـذلک قـال بعضـهم: المـدى و الغـايه متفاوتان(٧)»(٨)؛ انتهى.

قـال الفاضل الشارح: «هـذا إضـرابٌ عمّا قبله ، فلايقال: جعل للحمـد أوّلاً غايهً ــ و هو يوم القيامه ــ ثمّ نفى الغايه عنه هنا، و هو تناقضٌ؛ بل هذا فنٌّ من فنون البلاغه بديعٌ يسمّى الرجوع فى علم البديع، و هو: أن يعود المتكلّم إلى كلامه السابق فينقضه لنكتهٍ، كأنّه وهم سابقاً عمّا ينبغى فرجع إليه. و هو هنا كـذلک، فانّه ــ عليه السـلام ــ غيّا أوّلاً الحمد بيوم القيامه ــ لأنّه غايه كلّ حامدٍ ــ ، ثمّ تنبّه إلى انّه ينبغى أن يكون الحمـد مناسباً للمحمود ــ الّـذى لاغـايه له ــ ، فرجع عنه و قال: حمـداً لامنتهى لحـدّه، كأنّه قال: بل أحمـده حمـداً لاغايه له ــ كما ورد فى دعاءٍ آخر: «حمـداً خالـداً مع خلودک»(٩). و هـذا النمط فى كلام بلغاء العرب كثيرٌ. و قد استوفينا الكلام عليه فى شرح بديعيّتى المسمّى بأنوار الربيع، و ذكرت شواهده(١٠)»(١١)؛ انتهى.

ص : ۵۶۹

١- ١. المصدر: يتقاربان.

٢- ٢. المصدر: + و لا يتقيّد.

٣- ٣. المصدر: لا يقال.

۴- ۴. المصدر: لها حدٌّ مجهول.

۵- ۵. المصدر: + قد.

۶- ۶. المصدر: + كما يقال: زمان كذا.

٧- ٧. المصدر: المدى و الأمد يتقاربان.

٨- ٨. راجع: «مفردات ألفاظ القرآن الكريم» ص ٨٨ القائمه ١.

٩- ٩. راجع: «الكافى» ج ٢ ص ۵۴٧ الحديث ۵، «بحار الأنوار» ج ٩۵ ص ٢٨٩، «مصباح المتهجّد» ص ٢٠٠.

١٠- ١٠. و بـاب الرجوع من أوجز أبواب هـذا الكتاب الكبير حيث يحتوى على ۶ صـفحات فقط، راجع: «أنوار الربيع» ج ۴ ص ٣۶٩.

١١- ١١. انظر: «رياض السالكين» ج ١ ص ۴٠١.

و قال أيضاً: «و نفى الغايه عنه بثلاث جملٍ مترادفهٍ إهتماماً بنفيها و تأكيداً لسلبها، و أبرزه فى قوالب مختلفهٍ إيذاناً بأنّ اللائق نفيها بكلّ عبارهٍ يمكن التعبير عنها»(۱).

حَمْداً يَكُونُ وُصْلَهً إِلَى طَاعَتِهِ وَ عَفْوِهِ، وَ سَبَباً إِلَى رِضْوَانِهِ، وَ ذَرِيعَهً إِلَى مَغْفِرَتِهِ.

«الوُصله» ــ بالضمّ ــ : الوصيله، و كلّ شيءٍ اتّصل بشيءٍ فما بينهما وُصلهٌ.

و «السبب» فى الأصل: الحبل الّذى يتوصّل به إلى الاستعلاء، ثمّ استعير لكلّ ما يتوصّل به إلى الشيء، كقوله ــ تعالى ــ : «وَ تَقَطَّعَت بِهِمُ الأَسبَابُ»(۲)، أى: الوصل و المودّات. و فى الإصطلاح: هو الّذى يلزم من وجوده وجود المسبَّب و من عدمه عدمه؛ بخلاف الشرط ، فانّه لايلزم من وجوده وجود المشروط و إن انتفى من انتفائه(۳).

و «الرِضوان» ــ بكسر الراء ، و بضمّها على لغه قيسٍ و تميمٍ ــ بمعنى: الرضا، و هو خلاف السخط.

و «الذريعه»: الوسيله، و هى ما يتقرّب به إلى الشيء.

و «المغفره» فى الأصل: اسمٌ من «غفر الشيء غفراً» ــ من باب ضرب ــ : إذا ستره، ثمّ اطلقت على ستر القادر القبيح الصادر ممّن هو تحت قدرته حتّى أنّ العبد إذا ستر عيب سيّده مخافه عقابه لايقال: غفر له. قال الفاضل الشارح: «و إذا نسبت إلى اللّه ــ تعالى ــ فالمراد بها ستره لذنوب عباده و عيوبهم مع تجاوزه عن خطاياهم و ذنوبهم و عفوه عن معاصيهم، لامجرّد الستر»(۴).

أقول: الستر للذنوب و إن لم يكن عين غفرانه، و لكن يستلزمه ــ كما لايخفى على الأذكياء

۱- ۱. انظر: «رياض السالكين» ج ۱ ص ۴۰۲.

۲- ۲. كريمه ۱۶۶ البقره.

۳- ۳. لتفصيل هذا المبحث راجع: «المباحث المشرقيّه» ج ۱ ص ۴۵۸، «شرح عيون الحكمه» ج ۳ ص ۴۵.

۴- ۴. انظر: «رياض السالكين» ج ۱ ص ۴۰۳.

من عباده ـ ؛ و المعنی ظاهرٌ.

وَ طَرِیقاً إِلَی جَنَّتِهِ، وَ خَفِیراً مِنْ نَقِمَتِهِ، وَ أَمْناً مِنْ غَضَبِهِ

قد مرّ معنی الطریق.

<و «الخفیر» ـ بالخاء المعجمه و الفاء ـ : المجیر و الحامی، من خفره یخفره ـ من باب ضرب و قتل ـ : إذا أجاره و حماه من طالبٍ له بمکروهٍ.

و «النقمه»: هو العذاب و العقاب ـ کما مرّ ـ .

و «الأمن»: ضد الخوف، و هو هنا بمعنی المؤمّن ـ اسم فاعلٍ منه ـ من أمنه: ضدّ أخافه؛ وضع المصدر موضع الفاعل مبالغةً(۱)>.

وَ ظَهِیراً عَلَی طَاعَتِهِ، وَ حَاجِزاً عَنْ مَعْصِیَتِهِ، وَ عَوْناً عَلَی تَأْدِیَهِ حَقِّهِ وَ وَظَائِفِهِ.

«الظهیر»: المعین، و یطلق علی الواحد و الجمع.

و «الحاجر»: الحائل بین الشیئین.

و «المعصیه»: ترک الإنقیاد للأمر.

و «العون» و المعین بمعنیً.

و «التأدیه»: مصدر أدّی الحقّ إلی صاحبه: إذا واصله إلیه، و الإسم الأداء.

و «الوظائف»: جمع وظیفه، و هو ما یقدّر للإنسان فی کلّ وقتٍ ـ من نحو وجودٍ أو رزقٍ أو عملٍ ـ.

قیل: «المراد بالحقّ: الواجبات، و بالوظائف: المستحبّات»(۲)؛

ص : ۵۷۱

۱- ۱. قارن: «ریاض السالکین» ج ۱ ص ۴۰۳ مع اختصارٍ.

۲- ۲. هذا قول المحقّق المجلسی، راجع: «الفرائد الطریفه» ص ۱۹۷.

و قیل: «المراد بهما مطلق الأحکام»؛

و قیل: «المراد من الحقّ: العبادات الغیر الموقّته، و بالوظائف: الموقّته»(۱)؛

و قال الفاضل الشارح: «عطف الوظائف علی حقّه من عطف الخاصّ علی العامّ إذ کان المراد بحقّه _ تعالی _ تکالیفه الشرعیّه و العقلیّه، و بالوظائف ما وظّفه من حقوقه و واجباتها و مندوباتها _ کالصلوه و العبادات الّتی لها أوقاتٌ معیّنهٌ _ »(۲)؛ انتهی.

أقول: و الحقّ انّ المراد من قوله _ علیه السلام _ : «و عوناً علی تأدیه حقّه و وظائفه» هو: انّ نحو وجوده _ علیه السلام _ یکون عوناً لتأدیه حقّه _ سبحانه _ بقدر ظرفیّته و وعائه و ما قدّر له من الوجود، لا من حیث هو فی حدّ ذاته و کنهه، فانّه لایمکن تأدیته من هذه الجهه و الحیثیّه بوجهٍ من الوجوه _ کما حقّقناه لک فیما سبق _ . فلایرد السؤال بأنّه کیف یکون الحمد عوناً علی تأدیه حقّه _ تعالی _ و قد قال أمیرالمؤمنین _ علیه السلام _ فی أوّل خطبهٍ له فی نهج البلاغه: «الحمد للّه الّذی لایبلغ مدحته القائلون و لایحصی نعماءه العادّون و لایؤدّی حقّه المجتهدون»(۳) _ و هذا صریحٌ فی أنّ تأدیه حقّه تعالی لایطیقها المجتهدون فضلاً عن غیرهم _ ، لأنّها نعنی من حیث الذات و کنه الحقیقه لا_ من حیث الظرفیّه و الطاقه البشریّه _ جمعاً بین فقرات الأدعیه المأثوره، و فی بعضها: «بحقّک علیّ و بحقّی علیک»(۴)، کما لایخفی علی ذوی البصیره _ ؛

فلایحتاج إلی تجشّم الجواب بما ذکره الشارح الفاضل بقوله: «قلت: المراد بنفی تأدیه المجتهدین حقَّه: نفی تأدیه حقّ نعمته _ تعالی _ و جزائها، و لاشکّ انّ جزاء نعمته _ سبحانه _ أمرٌ لیس فی طاقه البشر من وجهین:

أحدهما: انّه لمّا کان أداء حقّ النعمه هو مقابله الإحسان بجزاءٍ، و کان نعمه _ تعالی _

۱- ۱. انظر: «نور الأنوار» ص ۳۵.

۲- ۲. انظر: «ریاض السالکین» ج ۱ ص ۴۰۴.

۳- ۳. هذا مفتتح الخطبه الأولی من «النهج»، راجع: «نهج البلاغه» ص ۳۹.

۴- ۴. لم أعثر علی هذا الدعاء فی مصادرنا الروائیّه.

لاتحصی ــ کما قال: «لا یحصی نعماؤه العادّون»، بدلیل قوله تعالی : «وَ إِن تَعُدُّوا نِعمَةَ اللَّهِ لاَتُحصُوهَا»(۱) ــ لزم من ذلک أن لایمکن مقابلتها بمثلٍ؛

و الثانی: انّ کلّ ما نتعاطاه من أفعالنا الإختیاریّه مستندٌ إلی جوارحنا و قدرتنا و إرادتنا و سائر أسباب حرکاتنا، و هی بأسرها مستندةٌ إلی جوده و مستفادّةٌ من نعمته، فکذلک ما یصدر عنّا من الحمد و الشکر ــ و سائر العبادات ــ نعمةٌ منه ــ سبحانه ــ ؛ فکیف یکون مقابله نعمته بنعمته جزاءً و تأدیةً لحقّ نعمته؟!.

و أمّا المراد بتأدیه حقّه فی الدعاء: فهو القیام بتکالیفه ــ تعالی ــ ، لأنّها لمّا کانت تسمّی حقوقاً سمّی القیام بها تأدیةً، و القیام بها مؤدّیاً. و هذا الأداء فی الحقیقه من أعظم نعمه ــ تعالی ــ علی عباده، إذ کان القیام بتکالیفه و سائر أسباب السلوک الموصل إلی اللّه ــ تعالی ــ کلّها مستندةٌ إلی جوده و عنایته؛ و إلیه الإشاره بقوله ــ تعالی ــ : «یَمُنُّونَ عَلَیکَ أَنْ أَسلَمُوا قُل لاَتَمُنُّوا عَلَیَّ إِسلاَمَکُم بَلِ اللَّهُ یَمُنُّ عَلَیْکُم أَنْ هَدَاکُم لِلْاءِیمَانِ إِنْ کُنتُم صَادِقِینَ»(۲). و ما کان فی الحقیقه نعمه اللّه ــ تعالی ــ لایکون أداءً لها و إن أطلق فی العرف، إذ کان من شؤون الحقّ المفهوم المتعارف بین الخلق استلزامه وجوب الجزاء و الأداء لیسارعوا إلی الإیمان به رغبةً و رهبةً فیحصل المقصود من التکلیف، حتّی لو لم یعتقدوا أنّه حقٌّ للّه ــ بل هو مجرّد نفعٍ خالصٍ لهم ــ لم یهتمّوا به غایه الإهتمام إذ کان غایته غیر متصوّرةٍ لهم کما هی. و قلّما تهتمّ النفوس بأمرٍ لاتتصوّر غایته و منفعته ــ خصوصاً مع المشقّه اللازمه فی تحمّله ! ــ إلاّ بباعثٍ قاهرٍ من خارجٍ»(۳)؛ انتهی.

<قال بعض الأعلام: «و لعلّ(۴) هذه الفقرات الأنیقه الشریفه إشارةٌ لطیفةٌ ــ باعتیار توصیف الحمد بهذه الصفات ــ إلی أنّه لایشترط فی القربه ــ الّتی هی غایه العبادات ــ أن یکون المقصود مجرّد موافقه إرادته ــ تعالی ــ حتّی لایجوز أن یکون الغایه طلب الرفعه عنده

ص : ۵۷۳

۱- ۱. کریمتان ۳۴ ابراهیم / ۱۸ النحل.

۲- ۲. کریمه ۱۷ الحجرات.

۳- ۳. انظر: «ریاض السالکین» ج ۱ ص ۴۰۴.

۴- ۴. المصدر: + فی.

ـ تعالى ـ بواسطه نيل الثواب و الهرب من العقاب؛ كما نقل الشهيد ـ طاب ثراه ـ فى قواعده عن الأصحاب: بطلان العباده بهاتين الغايتين، و به قطع ابن طاووس محتجّاً بأنّ قاصد ذلك انّما قصد الرشوه و البرطيل و لم يقصد به الربّ الجليل، و هو دالٌّ على أنّ عمله سقيمٌ و انّه عبدٌ لئيمٌ؛ و لكن اختار فى القواعد و الذكرى الصحّه، محتجّاً بأنّ قصدها لايخرج عن ابتغاء اللّه ـ تعالى ، لأنّ الثواب من عنده تعالى، فمبتغيه بمنزله مبتغى وجه اللّه سبحانه ـ . بل يلوح من هذه الفقرات جواز جعلهما غايتين»؛ انتهى(۱)>.

و الحقّ انّ الأشخاص متفاوتهٌ مقولهٌ بالتشكيك، فربّ شخصٍ إذا لم يكن مقصوده مجرّد موافقه إرادته ـ تعالى ـ يبطل عبادته، كما قيل: «حسنات الأبرار سيّئات المقرّبين»(۲) ـ كما مرّ تحقيق ذلك فى «الإخلاص» ـ .

حَمْداً نَسْعَدُ بِهِ فِى السُّعَدَاءِ مِنْ أَوْلِيَائِهِ.

<و «السعداء»: جمع سعيد، و هو من عرف ربّه و سلك سبيله حتّى وصل إليه؛ و الوصول إليه هى الغايه العظمى للسعاده، بل هو عينها!.

و «مِن» فى قوله: «مِن أوليائه» بيانيّهٌ.

و «الولىّ»، قيل: «فعيلٌ بمعنى مفعول، و هو مَن يتولّى اللّه أمره،كما قال ـ تعالى ـ : «وَ هُوَ يَتَوَلَّى الصَّالِحِينَ»(۳)؛

و قيل: «بمعنى فاعل، أى: الّذى يتولّى عباده اللّه و يوالى طاعته من غير تخلّل معصيته(۴)، و كلا الوصفين شرطٌ فى الولايه»؛

و قال المتكلّمون: «الولىّ من كان آتياً بالإعتقاد الصحيح المبنىّ على الدليل، و بالأعمال

۱- ۱. قارن: «نور الأنوار» ص ۳۵.

۲- ۲. من القواعد المنصوصه بها بين العرفاء و المتصوفّه، راجع: «الرساله القشيريّه» ص ۱۲۶. و لتفصيل مصادرها راجع: «الراح القراح» ـ بتحقيقنا ـ ص ۱۴۵ التعليق ۲.

۳- ۳. كريمه ۱۹۶ الأعراف.

۴- ۴. المصدر: معصيهٍ.

الشرعيّه، و التركيب يدلّ على القرب. فكأنّه قريبٌ منه ـ لإستغراقه فى أنوار معرفته و جمال جلاله ـ ».

قال بعض المحقّقين: «و تحقيقه أن نقول(۱): هو من يتولّى اللّه ـ تعالى ـ بذاته أمره، فلاتصرّف له أصلاً، إذ لا وجود له و لا ذات و لا فعل و لا وصف. فهو الفانى بيد المفنى، يفعل به ما يشاء حتّى يمحو رسمه و اسمه و يمحو عينه و أثره و يحييه بحياته و يبقيه ببقائه».

و قيل: «الولىّ هو المطّلع على الحقائق الإلآهيّه و معرفه ذاته ـ تعالى ـ و صفاته و أفعاله كشفاً و شهوداً من اللّه خاصّةً من غير واسطه ملكٍ أو بشرٍ»؛

و قيل: «الولىّ(۲) هو من ثبتت له الولايه الّتى توجب لصاحبها التصرّف فى العالم العنصرىّ و تدبيره باصلاح فساده و إظهار الكمالات فيه، لاختصاص صاحبها بعنايهٍ إلآهيّهٍ توجب له قوّةً فى نفسه لايمنعها الإشتغال بالبدن عن الإتّصال بالعالم العلوىّ و اكتساب العلم الغيبىّ منه فى حال الصحّه و اليقظه؛ بل يجمع بين الأمرين لما فيها من القوّه الّتى تسع الجانبين»(۳)>.

و قد استوفينا الكلام فى هذا المقام فى مبحث الإمامه من كتابنا الكبير المسمّى بأنوار الحقائق، بما ملخّصه:

إنّ الإنسان الكامل الّذى أبدع مثالاً له ـ تعالى ـ ذاتاً و صفاتاً و أفعالاً إمّا نبىٌّ، أو ولىٌّ؛ و لكلٍّ منهما إعتباران: إطلاقٌ، و تقييدٌ؛

فالنبوّه المطلقه هى: النبوّه الحقيقيّه الحاصله فى الأزل الباقيه إلى الأبد، و هو إطّلاع النبىّ المخصوص بها على استعداد جميع الموجودات بحسب ذواتها و ماهيّاتها، و إعطاء كلّ ذى حقٍّ حقَّه الّذى يطلب بلسان استعداده من حيث انّه الإنباء الذاتى و التعليم الحقيقىّ الأزلىّ المسمّى بالربوبيّه العظمى و السلطنه الكبرى. و صاحب هذا المقام هو الموسوم بالخليفه

ص : ۵۷۵

۱- ۱. المصدر: يقال.

۲- ۲. المصدر: ـ الولىّ.

۳- ۳. قارن: «رياض السالكين» ج ۱ ص ۴۰۶.

الأعظم و قطب الأقطاب و الإنسان الكبير و العقل الأوّل و القلم و اللوح و القضاء و القدر و الروح الأعظم و الملائكه و الأفلاك و العناصر و المركّبات و الجنّه و النار و الرضوان و المالك و الصراط المستقيم و الكتاب الكريم؛ و بالجمله إليه استند كلّ العوالم و النشئات و العلوم و الأعمال، و إليه ينتهى جميع المراتب و المقامات ــ نبيّاً كان أو وليّاً، رسولاً كان أو وصيّاً ــ . و باطن هذه النبوّه هى الولايه المطلقه، و هى عبارةٌ عن حصول مجموع هذه الكمالات بحسب الباطن فى الأزل و بقاؤها إلى الأبد. و يرجع إلى فناء العبد فى الحقّ وبقائه به؛ و إليه الإشاره بقوله ــ صلّى اللّه عليه و آله و سلّم ــ : «أنا و عليٌّ من نورٍ واحدٍ»(1)، و «خلق اللّه روحى و روح علىّ بن أبى طالبٍ ــ عليه السلام ــ قبل أن يخلق(2) الخلق بألفى(3) عامٍّ»(4)، و «بعث عليّاً مع كلّ نبيٍّ سرّاً و معى جهراً»(5)؛ و يقول أميرالمؤمنين ــ عليه السلام ــ : «كنت وليّاً و آدم بين الماء و الطين»(6) ــ إلى غير ذلك ــ ؛

و النبوّه المقيّده هى الإخبار عن الحقائق الإلآهيّه، أى: معرفه ذات الحقّ و أسمائه و صفاته و أحكامه. فان ضمّ معه تبليغ الأحكام و التأديب بالأخلاق و التعليم و القيام بالسياسه فهى النبوّه التشريعيّه، و يختصّ بالرساله؛

و قس عليها الولايه المقيّده؛

فكلٌّ من النبوّه و الولايه من حيث هى صفةٌ إليه مطلقةٌ، و من حيث استنادها إلى الأنبياء و الأولياء مقيّدةٌ. و المقيّد مقوّمٌ بالمطلق و المطلق ظاهرٌ فى المقيّد؛ فنبوّه الأنبياء كلّهم جزئيّات النبوّه المطلقه، و كذلك ولايه الأولياء جزئيّات الولايه المطلقه.

۱- ۱. راجع: «بحار الأنوار» ج ۳۳ ص ۴۷۹، «الأمالى» ــ للصدوق ــ ص ۲۳۶ الحديث ۱۰، «الخصال» ج ۱ ص ۳۱ الحديث ۱۰۸، «المناقب» ج ۳ ص ۲۶۹ .

۲- ۲. المصدر: + اللّه.

۳- ۳. المصدر: + ألف.

۴- ۴. راجع: «عوالى اللئالى» ج ۴ ص ۱۲۴ الحديث ۲۱۰.

۵- ۵. لم أعثر عليه فى مصادرنا الروائيّه و إن يوجد فى صحف الصوفيّه و آثار العرفاء.

۶- ۶. لم أعثر عليه أيضاً فى مصادرنا الروائيّه.

و لکلٍّ من الأقسام الأربعه ختمٌ؛ أی: مرتبهٌ لیست فوقها مرتبهٌ أخری و مقامٌ لا نبیّ علی ذلک المقام و لاولیّ سوی الشخص المخصوص به، بل الکلّ یکون راجعاً إلیه و إن تأخّر وجود طینه صاحبه، فانّه بحقیقته موجودٌ قبله ــ : «کنت نبیّاً و آدم بین الماء و الطین» ــ .

و خاتم الولایه المطلقه أمیرالمؤمنین علیّ بن أبیطالبٍ ــ علیه السلام ــ ؛

و النبوّه المطلقه إنّما کملت و بلغت غایتها بالتدریج، فأصلها بآدم أبوالبشر و لم تزل تنمو و تکمل حتّی بلغ کمالها إلی نبیّنا محمّدٍ ــ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم ــ ، و لهذا کان خاتم الأنبیاء؛

و کذلک الولایه المقیّده إنّما تدرّجت إلی الکمال حتّی بلغت غایتها إلی المهدیّ الموعود ظهوره الّذی هو صاحب الأمر فی هذا العصر و بقیّه اللّه الیوم فی بلاده و عباده ــ صلوات اللّه و سلامه علیه و علی آبائه المعصومین إلی یوم الدین ــ ؛ و قد تقدّم تحقیق ذلک فی أوّل الکتاب أیضاً. روی ثقه الإسلام فی الکافی عن أبیعبداللّه ــ علیه السلام ــ قال: «قال رسول اللّه: من عرف اللّه و عظّمه منع فاه من الکلام و بطنه من الطعام و عفا نفسه بالصیام و القیام،

قالوا: بآبائنا و أمّهاتنا یا رسول اللّه! هؤلاء أولیاء اللّه؟

قال: انّ أولیاء اللّه سکتوا فکان سکوتهم ذکراً، و نظروا فکان نظرهم عبرهً، و نطقوا فکان نطقهم حکمهً، و مشوا فکان مشیهم بین الناس برکهً؛ لولا الآجال الّتی کتبت علیهم لم تقرّ أرواحهم فی أجسادهم خوفاً من العذاب و شوقاً إلی الثواب»(۱)؛

و عن الصادق ــ علیه السلام ــ : «أولیاء اللّه هم الّذین یُذکر اللّه برؤیتهم»(۲)؛ و إلی هذا المعنی أشار من قال: «الولیّ من أولیاء اللّه ریحان اللّه فی الأرض، یتشمّمه الصدّیقون فیشتاقون به إلی مولاهم!». قال أبویرید: «أولیاء اللّه لایخافون و لایحزنون، لأنّهم فی ضیاء

۱- ۱. راجع: «الکافی» ج ۲ ص ۲۳۷ الحدیث ۲۵.
۲- ۲. لم أعثر علیه.

الرضا و برد الموافقه و ظلّ القبول و أنس الوصول؛ قال اللّه ــ تعالى ــ : «أَلَا إِنَّ أَولِيَاءَ اللَّهِ لَا خَوفٌ عَلَيهِم وَ لَا هُم يَحزَنُونَ»(۱).
و روى عن النبىّ ــ صلّى اللّه عليه و آله و سلّم ــ : «انّ من عباد اللّه عباداً ما هم بأنبياء و لاشهداء يغبطه الأنبياء و الشهداء يوم القيامه لمكانهم من اللّه!

قالوا: يا رسول اللّه! أخبرنا منهم و ما أعمالهم، فلعلّنا نحبّهم،

قال: هم قومٌ تحابّوا فى اللّه على غير أرحامٍ بينهم و لاـ أموالٍ يتعاطونها، فواللّه انّ وجوههم لنورٌ و انّهم لعلى منابر من نورٍ لايخافون إذا خاف الناس و لايحزنون إذا حزن الناس؛ ثمّ قرء الآيه: «أَلَا إِنَّ أَولِيَاءَ اللَّهِ» ــ ... إلى آخرها ــ(۲)».

و قال يحيى بن معاذ: «ولىّ اللّه لايجد له إخواناً و لا على الدين أعواناً، قد أبدله اللّه خيراً منهم؛ فاتّخذ الصبر شعاراً و الشكر دثاراً و القرآن معيناً و الفقر مبيتاً و التقوى مطيّةً و المجاهده زاداً و الأيّام مراحل و الأحوال مناهل و التفويض رفيقاً و التوكّل مناراً و الرضا نوراً و الجنّه مقصداً و الذكر أنيساً و الفكر جليساً و اليقين محجّةً و الصدق حجّةً!»؛

و قال بعضهم: «الأولياء عرائس اللّه(۳) مخدّرون عنده فى حجال الأنس، لايراهم أحدٌ فى الدنيا و لا فى الآخره!»(۴).

فلنرجع إلى المعنى، فنقول: حمدا نسعد به فندخل فى زمره أوليائه ، لما مرّ مراراً من أنّ نحو وجوده ــ عليه السلام ــ و سنخ هويّته الحمد، مع أنّ وجوده وجود الكلّ و كلّ الوجود بعد وجود الواجب ــ جلّ ذكره ــ ، فننخرط به فى سلك أوليائه السعداء من أقرانه.

۱- ۱. كريمه ۶۲ يونس.
۲- ۲. لم أعثر عليه، لاـ فى مصادرنا و لا فى مصادر العامّه. و نظائره فى صورٍ مختلفهٍ توجد فى «الدرّ المنثور» ج ۳ ص ۳۱۰. و انظر أيضاً: «تفسير ابن كثير» ج ۴ ص ۲۱۴، «تفسير الطبرى» ج ۱۱ ص ۹۳.
۳- ۳. المصدر: + و هم.
۴- ۴. كما حكاه المدنى، راجع: «رياض السالكين» ج ۱ ص ۴۰۷.

وَ نَصِیرُ بِهِ فِی نَظْمِ الشُّهَدَاءِ بِسُیُوفِ أَعْدَائِهِ، إِنَّهُ وَلِیٌّ حَمِیدٌ.

«النظم»: التألیف و ضمّ الشیء إلی آخر، و نظم اللؤلؤ _ من باب ضرب _ : ألّفه و جمعه فی سلکٍ و هو النِظام _ بالکسر _ . و یطلق النظم علی المنظوم، کالنثر علی المنثور.

و «الشهداء»: جمع شهید، و هو القتیل فی سبیل اللّه و إن لم یکن بمعرکه الإمام _ کما نطق به کثیرٌ من الأخبار الوارده عن الأئمّه الأطهار _ . فهو فعیلٌ بمعنی مفعولٍ، أی: مشهودٌ(۱). سمّی به إمّا لأنّ الملائکه شهدت غسله، أو شهدت نقل روحه إلی الجنّه؛ أو لأنّ اللّه شهد له بالجنّه(۲)؛

و قیل: «بمعنی فاعلٍ، لسقوطه علی الشاهده _ و هی الأرض _ »(۳)؛

أو: «لأنّه حیٌّ عند ربّه حاضرٌ _ کما قال تعالی : «وَ لَا تَحسَبَنَّ الَّذِینَ قُتِلُوا فِی سَبِیلِ اللَّهِ أَموَاتاً بَلْ أَحیَاءٌ»(۴) _ ؛ أو: لأنّه یشهد ملکَ اللّه _ تعالی _ و ملکوته؛ أو: لأنّه ممّن یستشهد یوم القیامه علی الأمم الخالیه فیشهد؛ أو لأنّه یشهد ما أعدّ اللّه من الکرامه بالقتل»؛ و قیل غیر ذلک.

و «العدوّ»: خلاف الصدّیق. قال سیبویه: «عدوٌّ وصفٌ و لکنّه ضارع الإسم، و قد یثنّی و یجمع و یؤنّث، و الجمع: أعداء(۵)، و الأعادی: جمع الجمع»(۶).

اعلم! أنّ العدوّ نوعان، و الجهاد قسمان:

أحدهما ظاهرٌ جلیٌّ، و هو عدواه الکفار الّذین هم أعداء اللّه و حزبهم و الجهاد معهم؛

و الآخر باطنٌ خفیٌّ، و هو عداوه الکفّار الباطنیّه من قوی نفوسنا الأمّاره المرکوزه فی الجبلّه و الطبیعه من القوی الشهوانیّه و الغضبیّه الّتی هی مبادی الأخلاق الردیّه و الآراء المذمومه و الجهالات المتراکمه و الإعتقادات الفاسده؛ و هما شیطانان بالإضافه إلی النفس

۱- ۱. و احتمل المحقّق المجلسی کونه بمعنی الفاعل أیضاً، انظر: «الفرائد الطریفه» ص ۱۹۸.

۲- ۲. انظر: «نور الأنوار» ص ۳۶.

۳- ۳. انظر: «ریاض السالکین» ج ۱ ص ۴۰۸.

۴- ۴. کریمه ۱۶۹ آل عمران.

۵- ۵. هیهنا حذف المصنّف قطعهً من کلام سیبویه.

۶- ۶. راجع: «لسان العرب» ج ۱۵ ص ۳۷ القائمه ۱.

الناطقه الزكيه الفاضله، فإنّها إذا قهرتهما و سخّرتهما أسلمتا و صارتا مطيعين لها، فنجت من شرّهما و انخرطت فی حزب أولياء اللّه و سلک سبيل الملائکه المقرّبين؛ و إذا انفعلت عنهما و انقادت لهما صارت من أعداء اللّه و حزب الشياطين؛ و الشاهد عليه قوله ــ صلّى اللّه عليه و آله و سلّم ــ : «لكلّ عبدٍ شيطانان يغويانه»(۱)، و قوله ــ صلّى اللّه عليه و آله و سلّم ــ : «إنّ شيطانی أعاننی اللّه عليه فأسلم»(۲)، و قوله ــ صلّى اللّه عليه و آله و سلّم ــ : «إنّ الشيطان ليجری فی(۳) ابن آدم مجری الدمّ»(۴)، و يصدّقه قوله ــ تعالى ــ : «مِن شَرِّ الوَسوَاسِ الخَنَّاسِ * الَّذِی يُوَسوِسُ فِی صُدُورِ النَّاسِ * مِنَ الجِنَّهِ وَ النَّاسِ»(۵)، و قوله ــ سبحانه ــ : «الشَّيطَان إِنَّهُ لَكُم عَدُوٌّ مُبِينٌ»(۶)، «إِنَّ الشَّيطَانَ لَكُم عَدُوٌّ فَاتَّخَذُوهُ عَدُوّاً»(۷)، و قوله ــ صلّى اللّه عليه و آله و سلّم ــ : «أعدی عدوّک نفسک الّتی بين جنبيک»(۸)، و قوله ــ صلّى اللّه عليه و آله و سلّم ــ : «رجعنا من الجهاد الأصغر إلى الجهاد الأكبر»(۹) ــ يعنی مجاهده النفس ــ ، يصدّقه قوله ــ تعالى ــ : «مَن جَاهَدَ فَإِنَّمَا يُجَاهِدُ لِنَفسِهِ»(۱۰)، و ما روی محمّد بن

ص : ۵۸۰

۱- ۱. لم أعثر عليه، لا فی مصادرنا و لا فی مصادر أهل السنّه و الجماعه.

۲- ۲. لم أعثر عليه أيضاً. و روی عنه ــ صلّى اللّه عليه و آله و سلّم ــ انّه قال: «ما منكم أحدٌ إلّا و له شيطان، فقيل له: و أنت يا رسول اللّه؟ فقال: و أنا! و لكن أعاننی اللّه عليه فاسلم»، راجع: «عوالی اللئالی» ج ۴ ص ۹۷ الحديث ۱۳۶.

۳- ۳. المصدر: من.

۴- ۴. راجع: «عوالی اللئالی» ج ۱ ص ۲۷۳ الحديث ۹۷، «مجموعه ورّام» ج ۱ ص ۱۰۱، «بحار الأنوار» ج ۶۷ ص ۴۰، «مستدرک الوسائل» ج ۱۶ ص ۲۲۰ الحديث ۱۹۶۵۰.

۵- ۵. كريمات ۶ / ۴ الناس.

۶- ۶. كريمه ۱۶۸ البقره.

۷- ۷. كريمه ۶ فاطر.

۸- ۸. راجع: «بحار الأنوار» ج ۶۷ ص ۳۶، «عوالی اللئالی» ج ۴ ص ۱۱۸ الحديث ۱۸۷، «مجموعه ورّام» ج ۱ ص ۵۹.

۹- ۹. «بحار الأنوار» ج ۶۷ ص ۷۱، «جامع الأخبار» ص ۱۰۰، «شرح نهج البلاغه» ج ۱۰ ص ۵۴.

۱۰- ۱۰. كريمه ۶ العنكبوت.

علیّ بن بابویه القمّیّ عن الحسین بن ادریس عن أبیه عن احمد بن محمّد بن عیسی عن محمّد بن یحیی الخرّاز عن موسی بن اسمعیل عن أبیه عن الإمام موسی ابن جعفرٍ الکاظم عن أبیه عن أبیه عن أبیه عن أبیه عن أبیه أمیرالمؤمنین ـ علیه السلام ـ : «إنّ رسول اللّه ـ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم ـ بعث بسریهٍ، فلمّا رجعوا قال: مرحباً بقومٍ قضوا الجهاد الأصغر و بقی الجهاد الأکبر!

قیل: یا رسول اللّه! و ما الجهاد الأکبر؟

قال: جهاد النفس!»(۱)، ثمّ قال ـ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم ـ : «أفضل الجهاد من جاهد نفسه الّتی بین جنبیه»(۲).

و قال بعض العرفاء فی تفسیر قوله ـ تعالی ـ : «قَاتِلُوا الَّذِینَ یَلُونَکُم مِنَ الکُفَّارِ»(۳) أی: جاهدوا کفّار قوی النفس الّتی هی أعدی عدوّکم»(۴)؛

و عن علیّ بن موسی الرضا عن أبیه عن الصادق ـ علیه السلام ـ : «معنی هذه الآیه مجاهده النفس و شرورها، لأنّها أقرب شیءٍ إلیک»(۵).

و لاشکّ انّ حرب العدوّ الباطنیّ بالذات و الجبلّه، و حرب العدوّ الظاهریّ ـ و هو الکفّار ـ بالعرض و العاده، و إنّ الخطب فی عداوه العدوّ الباطنیّ أجلّ و الخطر فیه أعظم و الأمر بجهادهم آکد!. فالشهید شهیدان:

۱- ۱. راجع: «الکافی» ج ۵ ص ۱۲ الحدیث ۳، «الاختصاص» ج ۲۴۰، «الأمالی» ـ للصدوق ـ ص ۴۶۶ الحدیث ۸، «النوادر» ـ للراوندی ـ ص ۲۱.

۲- ۲. هذه القطعه من الحدیث توجد فی بعض المصادر المذکوره فی التعلیقه السالفه، و انظر أیضاً: «مستدرک الوسائل» ج ۱۱ ص ۱۳۷ الحدیث ۱۲۴۶۰.

۳- ۳. کریمه ۱۲۳ التوبه.

۴- ۴. راجع: «تأویلات القرآن الکریم» ج ۱ ص ۵۱۶.

۵- ۵. لم أعثر علیه. نعم، قال ابن أبیالحدید: «و فسّر قومٌ من أهل الطریقه و الحقیقه قوله ـ تعالی ـ : «یَا أَیُّهَا الَّذِینَ آمَنُوا قَاتِلُوا الَّذِینَ ...»، قالوا: أراد مجاهده النفوس»، راجع: «شرح نهج البلاغه» ج ۷ ص ۲۵۲.

شهید الکفره الباطنیّه؛

و شهید الکفره الظاهریّه. و قد مرّ انّ قتل النفس و شهادتها لیس إلاّ بترک الشهوات و قطع العلائقات و المرادات، بل بمحو البشریّه و إثبات الإلآهیّه مع بقاء الهیاکل البشریّه؛ بل بالفناء عن وجوده بشواهد جوده. و لذا ختم _ علیه السلام _ دعائه بطلب المصیر فی نظم الشهداء، لأنّه لامرتبه فوق الشهاده للأشخاص البشریّه؛ کما یدلّ علیه ذلک الأخبار الکثیره الوارده عن أهل العصمه و الطهاره؛

منها: ما روی عن أبیعبداللّه _ علیه السلام _ قال: «قال رسول اللّه _ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم _: فوق کلّ ذیبرٍّ برٌّ حتّی یُقتل فی سبیل اللّه، فإذا قُتل فی سبیل اللّه فلیس فوقه برٌّ»(۱)؛

و منها: ماروی عن أنس بن مالک انّه قال: قال رسول اللّه: «من طلب الشهاده صادقاً أعطیها و إن(۲) لم تصبه»(۳)؛

و منها: ماروی عن أبیعبداللّه _ علیه السلام _ أیضاً: «انّ أمیرالمؤمنین _ علیه السلام _ کان إذا أراد القتال قال: اللّهم انّک أعلمت سبیلاً من سبلک جعلت فیه رضاک و ندبت إلیه أولیاءک و جعلته أشرف سبلک عندک ثواباً و أکرمها لدیک مآباً و أحبّها إلیک مسلکاً، ثمّ اشتریت فیه «مِنَ المُؤْمِنِینَ أَنفُسَهُم وَ أَمْوَالُهم بِأَنَّ لَهُمُ الجَنَّهَ یُقَاتِلُونَ فِی سَبِیلِ اللَّهِ فَیَقْتُلُونَ وَ یُقتَلُونَ»(۴) وعدا علیک حتماً(۵)، فاجعلنی ممّن اشتریت فیه منه(۶) نفسه، ثمّ وفی لک ببیعه الّذی بایعک علیه غیر ناکثٍ و لاناقضٍ عهداً و لامبدّلاً تبدیلاً استیجابا لمحبّتک و تقرّباً

۱- ۱. راجع: «الکافی» ج ۵ ص ۵۳ الحدیث ۲، «تهذیب الأحکام» ج ۶ ص ۱۲۲ الحدیث ۴، «بحار الأنوار» ج ۹۷ ص ۵۰، «روضه الواعظین» ج ۲ ص ۳۶۳.

۲- ۲. المصدر: لو.

۳- ۳. راجع: «الترغیب و الترهیب» ج ۲ ص ۲۷۵، «الدرّالمنثور» ج ۲ ص ۱۰۱ السطر ۱.

۴- ۴. کریمه ۱۱۱ التوبه.

۵- ۵. المصدر: حقّاً.

۶- ۶. المصدر: اشتری فیه منک.

به إليک، فاجعله خاتمه عملی و صيّر فيه فناء عمری ــ... إلی آخر الدعاء ــ»(۱).

قوله ــ عليه السلام ــ : «إنّه ولیٌّ حميدٌ»، «الولیّ»: اسمٌ من أسماء اللّه ــ تعالی ــ بمعنی الناصر لعباده المؤمنين، کما قال ــ تعالی ــ : «اللَّهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُوا يُخْرِجُهُمْ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ»(۲)؛

و قد يکون بمعنی الأولی، و منه قوله ــ صلّی اللّه عليه و آله و سلّم ــ : «أَ وَ لست أولی بکم من أنفسکم؟»(۳)؛

و قد يکون بمعنی المتولّی للأمر القائم به، و منه: ولیّ الطفل(۴)؛

و قيل: «هو المتولّی لأمور العالَم و الخلائق کلّها»؛

و قيل: «المتولّی لأوليائه بالإحسان و الإکرام و الفوز بالصواب فی دار السلام»؛

قيل: «هذا أولی، لأنّه ــ تعالی ــ قد تبرّأ من ولايه الکفّار ــ بقوله: «وَ الَّذِينَ كَفَرُوا أَوْلِيَاؤُهُم الطَّاغُوتُ»(۵) ــ .

و «الحميد»: المحمود الّذی استحقّ الحمد بفعاله، أو الحامد لمن أطاعه من عباده. و لايخفی حسن ختام الدعاء باسمه الحميد، إذ کان الدعاء مخصوصاً بالتحميد.

***

و الحمد للّه علی التوفيق لإتمام شرحنا لدعاء التحميد؛ و الصلاه و السلام علی نبيّه محمّدٍ المشتقّ اسمه من اسمه الحميد و علی آله المخصوصين بالتکريم و التمجيد. و ذلک من فضل ربّی

۱- ۱. راجع: «الکافی» ج ۵ ص ۴۶ الحديث ۱، «مستدرک الوسائل» ج ۱۱ ص ۱۰۴ الحديث ۱۲۵۳۹، «بحار الأنوار» ج ۳۳ ص ۴۵۲.

۲- ۲. کريمه ۲۵۷ البقره.

۳- ۳. راجع: «بحار الأنوار» ج ۲۷ ص ۲۴۳، «تأويل الآيات» ص ۳۷، «تفسير القمّی» ج ۲ ص ۱۷۵.

۴- ۴. انظر: «نور الأنوار» ص ۳۶.

۵- ۵. کريمه ۲۵۷ البقره.

«لِيَبلُوَنِی أَ أَشْكَرُ أَم أَكفُرُ وَ مَن شَكَرَ فَإِنَّمَا يَشْكَرُ لِنَفسِهِ وَ مَن كَفَرَ فَإِنَّ رَبِّی غَنِیٌّ كَرِيمٌ»(۱).

قال مؤلّفه العبد المحتاج إلی رحمه ربّه القادر القویّ محمّد باقر بن السیّد محمّد الموسویّ: هذا آخر اللمعه الأولی من لوامع الأنوار العرشیّه فی شرح الصحیفه السجّادیّه _ علیه السلام _ ، و یتلوه شرح الدعاء الثانی _ بعون اللّه و فضله السبحانیّ _ ؛ و هو دعائه فی الصلاه علی خاتم الرساله _ علیه و علی آله صنوف الآلآء و التحیّه _ .

و اتّفق الفراغ منه فی لیله الإثنین لأربعٍ و عشرین من صفر المظفّر سنه تسعٍ و عشرین و مأتین بعد الألف من الهجره النبویّه _ علیه و علی آله آلاف الثناء و التحیّه _ .

ص : ۵۸۴

۱- ۱. کریمه ۴۰ النمل.

تعريف مركز

بسم الله الرحمن الرحيم

هَلْ يَسْتَوِى الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ

الزمر: ۹

المقدمة:

تأسّس مركز القائمیة للدراسات الکمبیوتریة فی أصفهان بإشراف آیة الله الحاج السید حسن فقیه الإمامی عام ۱۴۲۶ الهجری فی المجالات الدينية والثقافية والعلمية معتمداً على النشاطات الخالصة والدؤوبة لجمع من الإخصائيين والمثقفين في الجامعات والحوزات العلمية.

إجراءات المؤسسة:

نظراً لقلة المراكز القائمة بتوفير المصادر في العلوم الإسلامية وتبعثرها في أنحاء البلاد وصعوبة الحصول على مصادرها أحياناً، تهدف مؤسسة القائمية للدراسات الكمبيوترية في أصفهان إلى التوفير الأسهل والأسرع للمعلومات ووصولها إلى الباحثين في العلوم الإسلامية وتقدم المؤسسة مجاناً مجموعة الكترونية من الكتب والمقالات العلمية والدراسات المفيدة وهي منظمة في برامج إلكترونية وجاهزة في مختلف اللغات عرضاً للباحثين والمثقفين والراغبين فيها.

وتحاول المؤسسة تقديم الخدمة معتمدة على النظرة العلمية البحتة البعيدة من التعصبات الشخصية والاجتماعية والسياسية والقومية وعلى أساس خطة تنوي تنظيم الأعمال والمنشورات الصادرة من جميع مراكز الشيعة.

الأهداف:

نشر الثقافة الإسلامية وتعاليم القرآن وآل بيت النبيّ عليهم السلام

تحفيز الناس خصوصا الشباب على دراسة أدقّ في المسائل الدينية

تنزيل البرامج المفيدة في الهواتف والحاسوبات واللابتوب

الخدمة للباحثين والمحققين في الحوازت العلمية والجامعات

توسيع عام لفكرة المطالعة

تهميد الأرضية لتحريض المنشورات والكتّاب على تقديم آثارهم لتنظيمها في ملفات الكترونية

السياسات:

مراعاة القوانين والعمل حسب المعايير القانونية

إنشاء العلاقات المترابطة مع المراكز المرتبطة

الاجتنباب عن الروتينية وتكرار المحاولات السابقة

العرض العلمي البحت للمصادر والمعلومات

الالتزام بذكر المصادر والمآخذ فی نشر المعلومات

من الواضح أن يتحمل المؤلف مسؤولية العمل.

نشاطات المؤسسة:

طبع الكتب والملزمات والدوريات

إقامة المسابقات فی مطالعة الكتب

إقامة المعارض الالكترونية: المعارض الثلاثية الأبعاد، أفلام بانوراما فی الأمكنة الدينية والسياحية

إنتاج الأفلام الكرتونية والألعاب الكمبيوترية

افتتاح موقع القائمية الانترنتی بعنوان : www.ghaemiyeh.com

إنتاج الأفلام الثقافية وأقراص المحاضرات و...

الإطلاق والدعم العلمی لنظام استلام الأسئلة والاستفسارات الدينية والأخلاقية والاعتقادية والردّ عليها

تصميم الأجهزة الخاصة بالمحاسبة، الجوال، بلوتوث Bluetooth، ويب كيوسك kiosk، الرسالة القصيرة ((sms

إقامة الدورات التعليمية الالكترونية لعموم الناس

إقامة الدورات الالكترونية لتدريب المعلمين

إنتاج آلاف برامج فی البحث والدراسة وتطبيقها فی أنواع من اللابتوب والحاسوب والهاتف ويمكن تحميلها على ٨ أنظمة؛

١.JAVA

٢.ANDROID

٣.EPUB

٤.CHM

٥.PDF

٦.HTML

٧.CHM

٨.GHB

إعداد ۴ الأسواق الإلكترونية للكتاب على موقع القائمية ويمكن تحميلها على الأنظمة التالية

١.ANDROID

٢.IOS

٣.WINDOWS PHONE

٤.WINDOWS

وتقدّم مجاناً فی الموقع بثلاث اللغات منها العربية والانجليزية والفارسية

الكلمة الأخيرة

نتقدم بكلمة الشكر والتقدير إلى مكاتب مراجع التقليد منظمات والمراكز، المنشورات، المؤسسات، الكتّاب وكل من قدّم لنا المساعدة فی تحقيق أهدافنا وعرض المعلومات علينا.

عنوان المكتب المركزی

أصفهان، شارع عبد الرزاق، سوق حاج محمد جعفر آباده ای، زقاق الشهيد محمد حسن التوكلی، الرقم ١٢٩، الطبقة الأولی.

عنوان الموقع : : www.ghbook.ir

البريد الالكترونی : Info@ghbook.ir

هاتف المكتب المركزی ٠٣١٣۴۴٩٠١٢۵

هاتف المكتب فی طهران ٨٨٣١٨٧٢٢ ـ ٠٢١

قسم البيع ٠٩١٣٢٠٠٠١٠٩شؤون المستخدمين ٠٩١٣٢٠٠٠١٠٩.